Paul R. E. Günth

Diss. Leipzig

1906

DAS PROBLEM DER THEODIZEE IM NEUPLATONISMUS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT VON

PAUL R. E. GÜNTHER
AUS LOSCHWITZ BEI DRESDEN.

BORNA-LEIPZIG
BUCHDRUCKEREI ROBERT NOSKE
1906.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren **Heinze** und **Wundt.**

Leipzig, den 29. Oktober 1905.

Der Prokanzellar:
Seeliger.

Meinem Onkel,

Herrn Heinrich Rudolf Günther,

Seminar-Oberlehrer in Schneeberg i. E.,

in Dankbarkeit gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535715_0066

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Kapitel I.

Der philosophische Charakter des Neuplatonismus und das daraus hervorgehende Bedürfnis des Systems nach einer Theodizee . 7

Kapitel II.

Die Theodizee Plotins 14
1. Die Begründung der Erscheinungswelt in der intelligiblen Welt 15
2. Die Vollkommenheit der Erscheinungswelt 18
3. Das Übel 21
   a) Das in der Weltordnung begründete Übel 21
   b) Das aus der menschlichen Selbstbestimmung entspringende Übel 23
4. Die Vereinbarkeit des Übels mit der Vollkommenheit der Weltordnung 24
   a) Die Relativität und Negativität des in der Naturordnung begründeten Übels 24
   b) Die Reaktion der Weltordnung gegen das moralische Übel 30
   c) Die Fähigkeit des Menschen zur Erlösung vom Übel . 33

Kapitel III.

Die Theodizee der späteren Neuplatoniker 35
Die Modifikationen von Plotins Theodizee
1. in der syrischen Schule 35
2. in der athenischen Schule 41

Kapitel IV.

Das Verhältnis der neuplatonischen Theodizee zu gleichartigen Bestrebungen von früher und später 45
1. zur Theodizee Platos 45
2. zur Theodizee der Stoiker 48
3. zur Theodizee des Christentums 51
4. zur Theodizee Leibnizens 55

Ἀεὶ αἰσθήσεως ἡγεμὼν νοῦς καὶ
νοητὸν αἰσθητοῦ.
Philo, περὶ ἀφθαρσίας κόσμου 1.

Kapitel I.

Der philosophische Charakter des Neuplatonismus und das daraus hervorgehende Bedürfnis des Systems nach einer Theodizee.[1]

Die dritte und letzte Periode in der Entwicklung des philosophischen Denkens der Griechen ist die alexandrinische. In den früheren Epochen hatte das kosmologische und anthropologische Interesse die Philosophie beherrscht, die alexandrinische Philosophie erhält ihr Gepräge durch das Überwiegen des religiösen Motivs. Waren früher im Glauben an die Selbstgenugheit der gegebenen Welt die Objekte des philosophischen Denkens dem Gegebenen entnommen worden, so steht jetzt ein das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigendes Objekt im Mittelpunkte der philosophischen Spekulation: die Gottheit; die griechische Philosophie endigt in einer theozentrischen Epoche. Die theoretische Philosophie dieser Epoche wird zu dem Versuche, alles Sein und Geschehen als Offenbarung der Gottheit zu begreifen. Als Erklärungsprinzip des Seienden muß die Gottheit über alles Gegebene weiter hinausgerückt, ihre Transzendenz muß schärfer betont werden als in den Systemen der klassischen Epoche. Die Ableitung des Seienden von diesem absolut transzendenten Prinzipe wird mittels des Gedankens der Emanation zustande gebracht: eine Stufenreihe von Mittelwesen führt von der transzendenten Ursache zu der körper-

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2[4] p. 82 ff., 271 ff., 468 ff.; Kirchner, Die Philosophie des Plotin p. 1 ff.; Windelband, Geschichte der Philosophie p. 164 ff.; Pfleiderer, Religionsphilosophie [3] p. 238 ff.; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 3. Beigabe ([3] p. 766 ff.); Steinhart, Art. Neuplatonismus in Paulys Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft Bd. 5 p. 1705 ff. (s. v. Plato).

lichen Welt herab, die beiden Sphären des Seienden aneinanderknüpfend. Diesem Charakter der theoretischen Philosophie entsprechend wird die praktische Philosophie eine Theorie der Vereinigung des menschlichen Geistes mit der Gottheit: seine Emanation aus der Gottheit setzt dem menschlichen Geiste notwendig die Aufgabe, dem Urquell seines Daseins und Lebens bewußt wieder zuzustreben und die Einigung mit ihm einzugehen.

Die am meisten philosophisch-systematische Ausgestaltung dieser Denkweise ist der Neuplatonismus. Derselbe steht, was die Elemente seines philosophischen Aufbaus betrifft, in der engsten Beziehung zu der jüdischen Richtung des Alexandrinismus, wie sie sich im Systeme des Philo darbietet: auch im Philonismus ist die theoretische Philosophie Ableitung der Erscheinungswelt aus der Gottheit durch göttliche Zwischenexistenzen, die praktische Philosophie Anweisung zur Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit der Gottheit. Aber der Neuplatonismus unterscheidet sich von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sehr deutlich dadurch, daß er den jüdisch-alexandrinischen Gedankenstoff durchaus mit den Denkmitteln und in der Form des Hellenismus bearbeitet,[1]) daß er jene Gedankenwelt aus den eigenen Denkergebnissen und Voraussetzungen des Hellenismus selbständig ableitet und sie so zum organischen Gebilde des hellenischen Geistes macht.

Der Philonismus denkt das transzendente Prinzip des Seienden als absolutes Subjekt; er überträgt die philosophischen Aussagen vom transzendenten Prinzipe des Seienden ohne weiteres auf den Gott des Alten Testaments und gewinnt dadurch einen persönlichen Träger der absoluten Weltmacht und Weltvernunft. Die Hervorbringungen dieses persönlichen Weltprinzips müssen als freie Akte der Reflexion und des Willens gefaßt werden; die Verbindungsglieder zwischen dem absoluten Subjekte und der Erscheinungswelt müssen selber Personwesen sein, und ihr vermittelndes Wirken muß ebenfalls in Akten der Reflexion und des Willens bestehen.

Dem gegenüber ist im Neuplatonismus die Gottheit die unpersönliche Kraft alles Daseins und aller zweckmäßigen Ordnung in demselben, ihr Wirken ein Hervorbringen ohne Bewußtsein und Willen, und die vermittelnden Hypostasen sind gleichfalls unpersönliche Kräfte, die ihre von der Urkraft überkommene Vortrefflichkeit ebenso unbewußt an ihre eigenen Hervorbringungen

[1]) Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[9] p. 347.

in abgestufter Vollkommenheit weitergeben. Das ist im Neuplatonismus so, trotz aller seiner Anbequemung an die Volksreligion, trotz aller Anklänge seiner religiösen Aussagen an Vorstellungsweisen, die die Gottheit als bewußtes Personwesen und ihr Wirken als reflektierendes Tun fassen, und daß es so ist, darin bewährt der Neuplatonismus eben seinen ununterbrochenen Zusammenhang mit der klassischen Philosophie der Griechen, welche ja dialektische Verknüpfung eines unpersönlichen Prinzips der Formgebung mit dem Stoffe, des ἕν mit den πολλά ist.

Das im Neuplatonismus herrschende theozentrische Motiv ist der klassischen Philosophie der Griechen durchaus fremd. Dasselbe kann nur auf dem Boden eines idealistischen Monismus erwachsen, wie er dem Hellenismus gleichfalls fremd ist.

Plato hatte das formale Prinzip vom Stoffprinzipe geschieden und jenes als transzendente Welt der Ideen zu diesem in das Verhältnis von Urbild und Abbild gesetzt. Aristoteles hatte die Immanenz des Formprinzips im stofflichen Prinzipe gelehrt, indem er den Begriff als nicht trennbar von seiner sinnenfälligen Erscheinung erkannte, doch nimmt bei ihm das Prinzip der Form, das als absolute Ursache der Bewegung (πρῶτον κινοῦν) selber unbewegt sein muß, immer noch eine selbständige Stellung gegenüber seiner stofflichen Erscheinung ein: beide Philosophen waren über den Dualismus des stofflichen und des formalen Prinzips nicht hinausgegangen. Den platonisch-aristotelischen Dualismus von Form und Stoff hatten die Stoiker aufgehoben, indem sie alles Seiende als Daseinsform der einen in der Materie wirkenden, gleichfalls materiellen göttlichen Kraft, des λόγος σπερματικός, erfaßten. Indem der Stoizismus das formale Prinzip materialisiert und dieses materialisierte Formprinzip der Materie immanent sein läßt, wird er zum materialistischen Monismus.[1]) Das erste System eines idealistischen Monismus ist das Philos, das freilich nach den Elementen seines Gedankenmaterials nicht unmittelbar in den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie gehört. Indem der Philonismus das Prinzip alles Seienden in einem absoluten Subjekte erkennt, ist er idealistischer Monismus auf theistischer Grundlage. Der Neuplatonismus ist das erste System eines

[1]) Doch muß man sagen, daß der monistische Charakter in diesem Systeme nur Schein ist, da die beiden materiellen Qualitäten des einen Seienden, die tätige und die leidende, doch nur im äußerlichen Nebeneinander, nicht in innerer Verbindung stehen.

idealistischen Monismus in der Form des Hellenismus. Indem er das transzendente Prinzip alles Seienden als unpersönliches Kraftzentrum erfaßt, aus dessen unbewußter Entwicklung das Seiende hervorgegangen ist, wird er Monismus auf pantheistischer Grundlage.

Obwohl der Neuplatonismus das theozentrische Motiv nicht unmittelbar hat der klassischen Philosophie entnehmen können, hat er es doch aus den Denkergebnissen derselben entwickelt und es so mit diesen Ergebnissen in organischen Zusammenhang gebracht.

Der Skeptizismus hatte die Zuverlässigkeit aller Erkenntnis, der Sinnen- wie der Verstandeserkenntnis, in Zweifel gezogen und seinen Zweifel mit der Relativität beider Arten des Erkennens begründet. Die griechische Philosophie hatte sich ausgebildet im naiven Vertrauen auf die objektive Gültigkeit der logischen Kategorien und auf die Zuverlässigkeit der Sinnesempfindungen. Die Skeptiker behaupteten, daß man mit beiden Erkenntnismitteln nur die Relationen der Objekte zueinander erreiche, nicht ein absolutes, über alle Abhängigkeit von anderem erhabenes, sich selber genügendes Sein. Nur das Erkennen eines solchen Seienden hätten sie als ein sicheres Wissen anerkannt, das Vorstellen von Relationen war ihnen kein Wissen im strengen Sinne. Die Einwürfe der Skeptiker zu entkräften, mußte die Philosophie ein Erklärungsprinzip suchen, das über alle Relationen erhaben war; um ein solches zu finden, mußte sie aber überhaupt darauf verzichten, das Seiende durch einen auf Sinnesempfindung und Intellekt gegründeten Denkprozeß zu suchen, sie mußte es in eine Sphäre verlegen, die über die Mittel einer solchen Denkweise hinauslag.

Die klassische Philosophie der Griechen ist eine Dialektik der Beziehungen zwischen dem formalen und dem stofflichen Prinzipe, zwischen der Einheit der Form und der Vielheit ihrer stofflichen Ausprägung.[1]) Die platonische Idee ist nicht denkbar ohne ihr Nachbild in der Erscheinung und daher mit der Relation behaftet; das gleiche gilt vom aristotelischen νοῦς, der als absolutes Selbstbewußtsein, als νόησις νοήσεως sich selber zum Objekte seiner Denktätigkeit hat und insofern das Moment der Zweiheit, der notwendigen Beziehung auf anderes schon ursprünglich in sich trägt. Den skeptischen Einwürfen gegenüber galt es also, den

[1]) Windelband p. 103.

platonisch-aristotelischen Urgrund des Seienden von jeder Relation loszulösen, die Transzendenz des platonisch-aristotelischen Gottesbegriffs mußte daher verschärft, der überweltliche Gott zugleich zu einem übergeistigen gemacht werden, in der Weise, daß er zur absoluten Einheit ohne alle Relativität wurde.[1])

Durch die Übergeistigkeit des absoluten Prinzips wurde die Verbindung zwischen diesem und der Erscheinungswelt erschwert. Dieselbe konnte nicht mehr durch einen logischen Denkprozeß erfolgen, sie konnte überhaupt nicht mehr ein Ziel menschlicher Geistestätigkeit als solcher sein, sie war nur noch denkbar als Wirkung der Gottheit selber, als die eigene Wesensmitteilung des Göttlichen. Die allgemeine Verzweiflung der Zeit an der Zulänglichkeit der menschlichen Kraft, die Sehnsucht nach göttlicher Hilfe zur Lösung der Lebensaufgaben wurde auf dem Boden der Philosophie zum Gedanken eines durch die Selbstoffenbarung des Seienden zu erlangenden Wissens, der Ableitung alles Wissens aus der Selbstmitteilung des Seienden. So erschien das theozentrische Motiv als die unmittelbare Fortbildung der Gedanken der klassischen Periode.

Wie der Neuplatonismus das theozentrische Motiv in der theoretischen Philosophie durch Fortbildung der klassischen Philosophie zu gewinnen suchte, so war auch sein Streben in der praktischen Philosophie auf dieses Ziel gerichtet.

Die Ethik der klassischen Zeit war eine Theorie des menschlichen Verhaltens zu der Vielgestaltigkeit des Lebens. Im Neuplatonismus stellt sich der Mensch theoretisch als eine Entwicklungsstufe des einen Göttlichen dar, daher muß auch der Zielpunkt seines praktischen Verhaltens das Göttliche selber sein. Die bewußte Einigung des menschlichen Geistes mit dem Göttlichen wird das Problem der Ethik. Zur Einigung mit dem Göttlichen waren die Tugenden, wie sie die Ethik der klassischen Philosophie aufgestellt hatte, eben wegen der hier vorausgesetzten Pluralität der praktischen Ziele, nicht ausreichend. Dennoch behalten sie im Neuplatonismus ihre Wichtigkeit und Notwendigkeit. Obwohl das letzte Ziel des ethischen Verhaltens das eine Göttliche ist, steht der Mensch doch mitten in der Vielgestaltigkeit des Lebens: die ethischen Anweisungen, die sich auf sein weltliches Dasein

[1]) Monrad, Über den sachlichen Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skeptizismus, Philos. Monatsh. 24 p. 156ff.

beziehen, dienen aber dazu, Einheit in die Vielgestaltigkeit des Lebens zu bringen. Freilich ist diese Einheit nur Einheit in der Vielheit und daher mit der Relation behaftet; über diese relative Einheit des praktischen Verhaltens muß aber zur absoluten Einheit desselben hinausgegangen werden, sonst kommt es zu keinem ethischen Verhalten von absoluter Gültigkeit und daher auch zu keinem ethischen Wissen von absoluter Gewißheit, wie es doch der Neuplatonismus dem Skeptizismus gegenüber erstrebt. So sind im Neuplatonismus die ethischen Tugenden nicht mehr Ziel, wie in der klassischen Ethik, sondern nur Weg zum Ziele, ein wichtiger Bestandteil der Lebensführung, deren Endziel die Vereinfachung, *ἁπλωσις* ist, sie treten in den Rang einer Vorstufe: sie bewirken nur noch die zu der höheren ethischen Stufe führende *κάθαρσις*. So will der Neuplatonismus auch in seinem ethisch-praktischen Teile als Weiterbildung der klassischen Philosophie betrachtet sein.

Das überseiende und übervernünftige Göttliche kann nur durch eine Stufenreihe von Emanationen hindurch zur Ursache der Erscheinungswelt werden. Der Gedanke der Emanation im Sinne des Ausflusses der göttlichen Substanz ist orientalischen Ursprungs, in seiner hellenisierten Gestalt wird er zur Vorstellung einer unbewußten Kraftäußerung und -übertragung des Göttlichen. Bei der Hellenisierung des Emanationsgedankens knüpft der Neuplatonismus zunächst an den Stoizismus an. Der materialistische Pantheismus der Stoiker macht die Vielheit des Gegebenen zu Daseinsformen des einen im All wirkenden Lebens. Den Gedanken, daß alles Seiende die Äußerungsform einer absoluten Kraft ist, nimmt Plotin, der Hauptrepräsentant der neuplatonischen Philosophie, an, wenn er auch die Ausführung dieses Gedankens im stoischen Pantheismus verwirft: das in einem andern Lebende könne nicht das absolute Leben selber sein (*τὸ ἐν ἄλλῳ ζῶν τι οὐκ αὐτοζῶν*, Ennead. III, 8, 8). Plotins Lebensprinzip soll, auch indem es anderes aus sich hervorbringt, das relationslose Einfache und Eine bleiben, es soll nicht ein *ἕν* als Summe der *πολλά*, sondern ein *ἓν πρὸ πάντων* sein. Daher darf es nicht substantiell in seinen Hervorbringungen gegenwärtig sein, es würde sonst aus seiner relationslosen Einfachheit heraustreten. Es bleibt daher nur übrig, es in seinen Hervorbringungen dynamisch gegenwärtig sein zu lassen: gewissermaßen überquellend von der Fülle seiner Vollkommenheit mußte es unbewußt, ohne Reflexion und Absicht seine Wirkungen

von sich geben (*οἷον ὑπερεῤῥύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*, V, 2, 1); es blieb so jenseits der von ihm hervorgebrachten Wesen und wahrte denselben gegenüber seine Transzendenz und war doch in ihnen der Kraftwirkung nach gegenwärtig. Alles Seiende wird so eine Reihe dynamischer Emanationen aus dem Einen, und zwar eine Reihe von abgestufter Vollkommenheit ihrer Glieder. Indem eine Entwicklungsstufe immer Produkt der Kraftäußerung der vorhergehenden ist, stehen die einzelnen göttlichen Zwischenexistenzen im Verhältnisse von Ursache und Wirkung, wodurch die Gegenwart der göttlichen Kraftwirkung im ganzen Sein erzielt wird, und es gilt in den göttlichen Hervorbringungen das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit, indem mit der zunehmenden Entfernung von der Quelle der Kraft die Vollkommenheit ihrer Hervorbringungen geringer wird, ein Gesetz, das schon Aristoteles aufgestellt hatte.

Nicht nur die Art des Hervorgangs der Zwischenwesen aus der Gottheit wird durch den Neuplatonismus hellenisiert, sondern auch die Reihe der aus der Gottheit hervorgehenden Zwischenwesen selber. Mußte Plotin beim Suchen nach seinem absoluten Prinzipe, das eine absolute Einheit sein sollte, über den aristotelischen *νοῦς* hinausgehen, so bot sich der aristotelische Geist als einfachste Dualität — das Denken setzt sich hier selber zum Objekte seiner Denktätigkeit — von selber als erstes Glied in der Reihe der Kraftäußerungen des Göttlichen dar. Der Geist ist bei Aristoteles der Träger der urbildlichen Ideen; er bringt aber bei ihm die Ideen nicht direkt in sinnenfällige Erscheinung. Als ein Prinzip direkter sinnenfälliger Gestaltung schien sich aber die Weltseele des platonischen Timäus und der Stoiker darzubieten; diese wurde so bei Plotin die nächste Stufe der göttlichen Emanationsreihe und zugleich das Bindeglied zwischen der intelligiblen und der Erscheinungswelt.

Der Neuplatonismus ist nach seiner metaphysischen Grundlegung dynamischer Pantheismus: alles Seiende, die Materie und die materiellen Dinge eingeschlossen, ist hier Produkt unbewußter Kraftwirkung des Absoluten. Das Absolute trägt alle Dinge; auch die Erscheinungswelt ist in ihm begründet als das unterste Glied der in abgestufter Vollkommenheit von ihm ausgehenden unbewußten Kraftwirkung. Schon der stoische Monismus forderte als praktische Lebensanschauung den Optimismus, die Überzeugung, daß die Welt als Produkt des Göttlichen der Ausdruck der Schön-

heit und Vollkommenheit sei. Noch viel unentbehrlicher ist der Optimismus in einem theozentrischen Systeme, wie das der Neuplatoniker, dem die Erscheinungswelt als die Emanation des Göttlichen selber gilt. Eine Instanz gegen die Vollkommenheit der Erscheinungswelt scheinen die Übel zu bilden. Diese mit der Vollkommenheit der Weltordnung, der göttlichen *πρόνοια* in Einklang zu bringen, ist Aufgabe des Nachdenkens. So ergibt sich eine Theodizee. Die Theodizee hat in einem Systeme, das seine Aufgabe in einer empirischen oder theoretischen Bereicherung des gegebenen Wissensstoffs sieht, keine Stelle, denn sie versucht ein Problem zu lösen, das dem wissenschaftlichen Sinne wohl Stoff zum Nachdenken bieten kann, aber doch ursprünglich nur das religiöse Empfinden angeht. In einem theozentrischen Systeme ist die Gottheit sowohl Erklärungsprinzip von Sein und Geschehen, als auch Zielpunkt des religiösen Empfindens, es decken sich hier also das wissenschaftliche und das religiöse Motiv des Philosophierens. Aus dieser Charaktereigentümlichkeit der theozentrischen Systeme erklärt sich das erhöhte Interesse, das die letzte Epoche der griechischen Philosophie an dem Probleme der Theodizee nimmt.

Wie die Neuplatoniker das Vorhandensein der Übel in Einklang gebracht haben mit ihrer pantheistisch-monistischen Denkweise, soll in den folgenden Abschnitten dargestellt werden, und zwar soll hierbei in der Art verfahren werden, daß die Theodizee Plotins als Typus der ganzen neuplatonischen Schule genommen wird, und die späteren Neuplatoniker nur in ihren Abweichungen von ihr betrachtet werden. Schließlich soll die Eigentümlichkeit der neuplatonischen Theodizee hervorgehoben werden durch Vergleichung mit verwandten Bestrebungen von früher und später.

Kapitel II.

Die Theodizee Plotins.[1]

Die Vollkommenheit der Erscheinungswelt, die von Plotins Theodizee behauptet wird, rührt nach Plotin daher, daß die Er-

[1] Zeller III, 2[4] p. 527 ff.; Kirchner p. 29 ff.: Richter, Neuplatonische Studien III; Heinze, Die Lehre vom Logos p. 298 ff.; Windelband p. 192 ff.;

scheinungswelt von der vollkommenen intelligiblen Welt getragen wird und in ihr begründet ist. Es ist daher zunächst von der Ursache der Vollkommenheit der Erscheinungswelt, von der **Begründung der Erscheinungswelt in der intelligiblen Welt** zu handeln.

Dem Systeme Plotins liegt zugrunde der Satz *πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα* (VI, 9, 1). Alles Seiende ist Kraftäußerung des Einen. Das Eine wird gedacht als Kraft, die alles erzeugt, als die absolute Kraft (*δύναμις πρώτη*). Da vom Begriffe der Kraft der Begriff der Wirksamkeit derselben nicht zu trennen ist, erscheint das Eine als die wirkende absolute Kraft, als die absolute Tätigkeit (*ἐνέργεια*). So bedeutet die Einheit des Urprinzips nichts anderes, als die geschlossene Totalität der möglichen Kraftäußerungen desselben. Aber Plotin muß sein Eines gegen alle Relativität sichern, er muß es absolut relationslos machen. Zu diesem Zwecke muß jede Mehrheit der Bestimmungen von dem Einen ferngehalten werden. Das Eine kann daher die Totalität seiner Kraftäußerungen nicht in der Art sein, daß es die Summe der vielen einzelnen Akte seiner Äußerung wäre — denn dadurch würde das Eine zum Vielen —, sondern die Akte seines Wirkens sind als ein ungeschiedenes, einziges Wirken zu denken, in welchem es selber ganz und ungeteilt gegenwärtig ist. Das Wirken ist dem Einen auch nicht als Prädikat beizulegen, so daß es selber das Subjekt oder der Träger seines Wirkens wäre — denn dadurch würde immer noch eine Zweiheit der Bestimmungen in das Eine getragen —, sondern das Eine ist eben als substratlose Tätigkeit, als reine Aktualität zu denken. Wenn aber das reine Sein (*οὐσία*) gewissermaßen eine zum Stehen gekommene, eine verfestigte Tätigkeit ist (*ἐνέργεια ἑστῶσα*), so ist das Eine als reine Tätigkeit nicht selber das Seiende, sondern das Prius des Seienden, das Überseiende (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). Die Zweiheit der Bestimmungen und damit das Merkmal der Relativität käme in das Eine auch, wenn man in ihm eine Vorstellung des von ihm hervorzubringenden Seienden und die Absicht dieses Hervorbringens suchte, denn damit würde das Eine in ein Vorstellendes und ein Vorgestelltes zerlegt. Die Kraftäußerung des Einen muß vielmehr als ein absichts- und bewußtloses Produzieren, als die bloße Naturnotwendigkeit des

---

Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griech. Philosophie II p. 322 ff.; Steinhart, Art. Plotinus in Paulys Realenzyklopädie Bd. 5; Heinze, Art. Neuplatonismus in Haucks Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche Bd. 13.

schöpferischen Wirkens, als ein Überfließen infolge der Fülle des Gehalts gedacht werden. Das Ureine ist ein auch über die Denktätigkeit und Vernünftigkeit erhabenes Wesen, es ist übervernünftig (*ἐπέκεινα νοήσεως*). Dieses überseiende und übervernünftige Ureine identifiziert Plotin mit der Gottheit an sich, in ihrer transzendenten, das Vermögen der menschlichen Erkenntnis übersteigenden Beschaffenheit.

Das Bewußtsein der im Ureinen ruhenden Kraftfülle, das demselben als der absoluten Einheit nicht zukommt, teilt Plotin der zweiten göttlichen Hypostase, dem *νοῦς* zu, der als unmittelbares Produkt des transzendenten Göttlichen nach diesem die vollkommenste Existenz ist.

Wie kommt es nun zur Entstehung des *νοῦς* aus dem Ureinen? Das Ziel der ganzen dialektischen Konstruktion, die mit dem Einen beginnt, ist bei Plotin das Zustandekommen der Erscheinungswelt. Diese gilt ihm, dem Platoniker, von vornherein als das sinnenfällige Bild der Welt der reinen Formen, der Ideenwelt. Von dem Einen als der absoluten, aber selber noch völlig unbestimmten Kausalität aus muß also weitergegangen werden zu einer bestimmteren Kausalität, deren Produkt die Ideenwelt ist. Die Ideenwelt ist aber nichts anderes, als die durch das reine, von den Bedingungen der Sinnlichkeit freie Denken vorgestellte Erscheinungswelt selber, der Inbegriff des mit dem reinen Denken übereinstimmenden Seienden. Die Kausalität, deren Erzeugnis die ideale Welt sein soll, muß also reines Denken des Seienden sein, und zwar das schöpferische Denken des Seienden; es muß ein Denken sein, das nicht, wie das menschliche, nur Abspiegelung des ihm von außen gegebenen Seienden ist, sondern das sein Objekt aus sich selber unmittelbar hervorbringt, das unmittelbar die Existenz des Gedachten begründet. Dieses existenzverleihende Denken ist eben der *νοῦς*, die nächste göttliche Hypostase nach dem Einen. Der Inhalt des *νοῦς*, der Gegenstand seines Denkens ist die Vielheit der Ideen, der reinen Formen des Seienden. Der *νοῦς* darf aber diese Vielheit nicht als solche in sich haben. Zwar geringer als das Eine, dessen Produkt er ist, soll er doch die dem Einen ähnlichste göttliche Hypostase sein. Er darf also die Ideen nicht als ein Nebeneinander enthalten, sondern als Ineinander, als Einheit. Er begreift die Ideen vermöge einer sie umspannenden und sie summierenden intelligiblen Materie (*ὕλη νοητή*) als einheitliche Totalität in sich. Der *κόσμος νοητός*, den er erzeugt, ist in ihm als ununterschiedene gedankliche Einheit.

Der *νοῦς* kann nicht das einzige göttliche Zwischenwesen zwischen dem Einen und der Erscheinungswelt bleiben. Der Erscheinungswelt mit ihrer Mannigfaltigkeit muß eine entwickelte, gegliederte Idealwelt entsprechen. Es kann also nicht bei dem ungegliederten, ununterschiedenen Inhalte des *κόσμος νοητός* bewenden, wie ihn der *νοῦς* in sich trägt, es muß vielmehr eine neue Kausalität angenommen werden, die den Gedanken des *νοῦς* in die Vielheit seiner Bestimmungen auseinanderlegt und so erst aus dem *κόσμος νοητός* ein gegliedertes, vielgestaltiges Ganzes macht. Der *νοῦς* bringt in der Kraft des Einen ein neues göttliches Zwischenwesen hervor, die Weltseele (*ψυχὴ τοῦ παντός*). Plotin sagt von ihr IV, 8, 3: *βλέπουσα πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σώζει ἑαυτήν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.* Objekt ihres *νοεῖν* sind die im *νοῦς* immanenten, aber noch nicht besonderten Urbilder des Seienden, die sie durch die Tätigkeit des *κοσμεῖν* und *διοικεῖν* in der Materie ausprägt. Die Seele ist so gleichsam ein Dolmetscher zwischen der Welt des reinen Seins und der Welt der sinnlichen Erscheinung (*οἷον ἑρμηνευτικὴ γενομένη τῶν τε ἀπ' ἐκείνου εἰς τοῦτον καὶ τῶν τούτου εἰς ἐκεῖνον⟨ἥλιον⟩*, IV, 3, 11). Indem die Seele den *νοῦς* anschaut, wird derselbe in ihr zum Bilde des intelligiblen Kosmos, sie selber heißt insofern der *λόγος*; indem sie aber auch dieses Bild im materiellen Substrate sinnenfällig darstellt, wird sie Urheberin der Natur (*φύσις*), des Nachbilds der intelligiblen Welt (*λόγος πᾶσαν ὕλην κατελάμβανε καὶ εἶχεν ἐν αὑτῷ πάντα ὄντων αὐτῶν ἐκεῖ ἐν τῷ ἄνω οὐρανῷ*, III, 2, 4). So stellt sich die Erscheinungswelt dar als eine sinnenfällige Ausprägung des im *νοῦς* ideell existierenden *κόσμος νοητός*, und zwar ist das Medium der Vermittelung zwischen der Idealwelt und ihrer stofflichen Erscheinung die sich dem *νοῦς* gegenüber rezipierend, dem materiellen Elemente gegenüber produzierend verhaltende Weltseele.

Da sich die Kraftwirkung des Einen durch die ihm entstammenden Zwischenwesen, wenn auch in abnehmender Fülle, durch das ganze All erstreckt, ist auch die Erscheinungswelt im letzten Grunde eine Kraftwirkung desselben, und da sich die Kraftwirkung nicht trennt von ihrer Quelle, dem Einen, ist mit der Allgegenwart der göttlichen Kraftwirkung das Göttliche selber in der Erscheinungswelt gegenwärtig. Alles Seiende nimmt an ihm teil, ohne daß das Göttliche deshalb ein Geteiltes würde. Das Göttliche ist jedoch nicht im Seienden immanent — wie könnte

das Ursprüngliche im Abgeleiteten sein —, das Seiende wird vielmehr von dem Göttlichen umfaßt, getragen. Plotin verwirft die stoische Wesensimmanenz des Absoluten in der Erscheinung, er setzt an deren Stelle die Immanenz der Kraftwirkung des Absoluten, er lehrt also umgekehrt die Immanenz der Erscheinung in ihrem absoluten Grunde. Den Gedanken der Immanenz des Seienden in seinem absoluten Prinzipe erläutert Plotin durch das Bild, daß alles Seiende um das Eine, als den Urquell der Kraft, dem es seine Existenz verdankt, kreise (*ἐνεργεῖ περὶ ἐκεῖνον οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν*, I, 8, 2). Aus dem Verhältnisse der Immanenz, in dem die Erscheinungswelt zur intelligiblen Welt steht, resultiert

die Vollkommenheit der Erscheinungswelt.

Die Vollkommenheit der Erscheinungswelt ist freilich der des *κόσμος νοητός* gegenüber nur eine relative. Der intelligible Kosmos ist das Bewußtsein vom Inhalte des Einen und nimmt daher unmittelbar an der Vollkommenheit des Einen teil. Das absolut Einfache ist das Vollkommenste; mit der Entfernung vom Einen, das als solches das absolut Einfache ist, nimmt die Vollkommenheit ab, und zwar in dem Maße, in dem die Vielheit zunimmt. Der intelligible Kosmos ist die Welt absoluter Vollkommenheit, Freiheit und Schönheit. Die Welt absoluter Vollkommenheit ist er insofern, als er das unmittelbare Bild des Einen ist, das als absolute Einheit den Begriff absoluter Vollkommenheit (*ἄριστον*) darstellt. Die Welt absoluter Freiheit ist die intelligible Welt als Bild des freischaffenden Absoluten, das in der Tätigkeit des Schaffens durch nichts beeinflußt wird, nicht durch sich selber, durch seinen Willen — denn der Begriff des Willens postuliert die Fähigkeit des Sichselbstdenkens (*νοεῖν*) und der Reflexion (*λογίζεσθαι*), Funktionen, die als Element der Vielheit dem Einen nicht zukommen, und dem auch nicht das materielle Prinzip — denn die Gestaltung der Erscheinungswelt, die ein solches erfordern würde, steht im nicht zu - hemmend in den Weg tritt. Sofern die reine Tätigkeit völlig frei schafft (*ἐνέργεια οὐ δουλεύσασα οὐσία καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα*, VI, 8, 20), ist ihr Bild, der *κόσμος νοητός*, die Welt vollkommener Freiheit. Er ist auch die Welt vollkommener Schönheit. Dem Absoluten kommt die Bestimmung der Quantität nicht zu, denn es ist über die quantitativen Gegensätz, wie über alle Gegensätze erhaben. Nur der Begriff der Unendlichkeit (*ἄπειρον*) ist auf die Gottheit anwendbar, insofern, als der Begriff der Unendlichkeit unvorstellbar ist und daher eine nicht-

quantitative Bestimmung enthält. Der Begriff der Unendlichkeit involviert den Begriff der Formlosigkeit. Die Formlosigkeit gehört zur Charaktereigentümlichkeit des Einen. Aber eben weil selber formlos, ist das Eine die Quelle aller Formen (*ἀρχὴ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἐφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά,* VI, 7, 32) und so die höchste Schönheit (*κάλλος ὑπὲρ κάλλος*), das Schöne an sich. Daher ist der *κόσμος νοητός* auch die Welt der höchsten Schönheit, denn *κάλλους ἀρχὴ ἐκεῖνο καλὸν ποιεῖ, οὗ ἀρχή* (VI, 7, 32).

Der *κόσμος νοητός* Plotins enthält, wie die Ideenwelt Platos, die Arten und Formen des Seins in absoluter Vollzähligkeit, auch in Hinsicht auf die Mannigfaltigkeit der Gliederung ein vollkommenes Urbild der Erscheinungswelt darstellend, aber die Vielheit des Existierenden ist hier eine von der absoluten Kraft der Einheit durchdrungene und getragene. Hier gibt es keinen Gegensatz und Streit der Dinge, jedes Glied der idealen Welt steht in voller Harmonie mit den anderen. Die idealen Dinge sind nicht im Raume, sondern sie durchdringen einander und sind ineinander, keines durch das andere beschränkt und gehindert, sie sind auch nicht in der Zeit, sondern existieren ewig, ohne Entstehen und Vergehen, ohne jede Veränderung ihrer Zustände (*οὐ διαστὰς ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ οὐδὲ ἐλλιπὴς οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος ἅτε ἑκάστου μὴ ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου · ἀλλ' ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ καὶ πᾶς νοῦς ἐν ἑνὶ ζῶσα καὶ νοοῦσα ὁμοῦ καὶ τὸ μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ φίλον οὐ χωρισθὲν ἄλλο ἀπ' ἄλλου οὐδὲ ἕτερον γεγενημένον μόνον καὶ τῶν ἄλλων ἀπεξενωμένον · ὅθεν οὐδὲ ἀδικεῖ ἄλλο ἄλλο οὐδ' ἂν ᾖ ἐναντίον. πανταχοῦ δὲ ὂν ἓν καὶ τέλειον ὁπουοῦν ἕστηκέ τε καὶ ἀλλοίωσιν οὐκ ἔχει* III, 2, 1).

Die Ideenwelt ist die Vielheit des Daseins in der Form der Einheit. Ganz anders die Erscheinungswelt. Ihre weite Entfernung von dem Einen, dem Zentrum der Kraft, bedingt es, daß in ihr die Kraft der Einheit, die Vielheit zu durchdringen und zusammenzuhalten, abgenommen hat. Aus dem völligen Ineinander aller Bestandteile in der Ideenwelt wird in der Erscheinungswelt das starre räumliche Auseinander und das zeitliche Nacheinander derselben. Mit der Räumlichkeit und Zeitlichkeit kommt der Gegensatz in das Verhältnis der Dinge zueinander und in die Zustände jedes einzelnen Dinges: ein Ding beschränkt und verdrängt das andere, ein Zustand löst den andern ab, alles ist im unaufhörlichen Flusse des Werdens, im Wechsel des Entstehens und Vergehens, das Sein wird zum bloßen Schein, die Vernünftigkeit

der Welteinrichtung zu einem Gemisch von Vernunft und Notwendigkeit, die Harmonie des Seienden unter sich wird zu einer Mischung von Harmonie und Disharmonie (*πολὺς ⟨οὗτος ὁ κόσμος⟩ καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ . οὐ γὰρ ἀρκεῖ αὐτῷ τὸ μέρος, ἀλλὰ σωζόμενον τῷ ἄλλῳ πολέμιόν ἐστιν ὑφ' οὗ σώζεται* III, 2, 2).

Die Erscheinungswelt steht freilich der Ideenwelt an Vollkommenheit um vieles nach, dennoch ist auch sie vollkommen zu nennen, vollkommen eben in dem Grade, den ihre Stellung als niedrigstes Erzeugnis der Kraftwirkung des Einen, ihre Eigentümlichkeit, die Darstellung der Idealwelt im materiellen Elemente zu sein, zuläßt. Die Materie ist nach Plotin das völlig Passive, die reine Passivität und darum das völlig Unbestimmte und Qualitätslose, die reine Privation *(στέρησις)*. Da nur das Bestimmte, das mit Eigenschaften Begabte wahrnehmbar sein kann, ist sie an sich auch nicht Gegenstand der Wahrnehmung. Daß sie wahrgenommen wird, kann nur von der Einwirkung der Weltseele auf sie herrühren. Die Erscheinungswelt würde für uns gar nicht einmal erkennbar sein, für uns gar nicht existieren, wenn sie nicht das Erzeugnis der Weltseele wäre, die mit ihren Kräften in die Materie eingeht und sie gestaltet. Die höhere göttliche Hypostase kann nicht anders als die Fülle ihres Inhalts ausstrahlen und so eine neue Sphäre des Daseins, wenn auch in geringerer Vollkommenheit, hervorbringen. Die Weltseele als die an der Grenze des Intelligiblen stehende Kraft (*ἐν οἷον ἐσχάτοις τοῦ νοητοῦ κειμένη* IV, 4, 2) muß die unter ihr stehende Materie bestrahlen und erleuchten und damit Ursache aller Gestaltung, Gliederung, Ordnung innerhalb des materiellen Elements, kurz, die Ursache der Erscheinungswelt werden. Alles, was in der Erscheinungswelt Gestalt zeigt und in gesetzmäßiger Ordnung verlaufende Zustände hat — und das gilt von jedem Dinge in der Erscheinungswelt — ist, wie die Erscheinungswelt als Ganzes, von der Weltseele durchwaltet und ein Erzeugnis ihrer Kraft. Die Wirkung der Seele in jedem Dinge, nämlich seine Form und die Ordnung seiner Zustände oder sein Begriff *(λόγος)*, ist das Wesen des Dinges, das Erscheinende am Dinge nur dessen Abbild. Die Erscheinungswelt mit ihrem ganzen Inhalte ist ihrem Wesen nach göttlicher Art, sie ist nichts anderes als das Nachbild der intelligiblen Welt.

Die Weltseele Plotins ist aber nicht, wie Platos Ideenwelt, das ruhende, jenseits verbleibende Prinzip der Erscheinungswelt, das sich in der Erscheinungswelt nicht selber sinnenfällig darstellt, sondern nur insofern darin ist, als diese sich ihm zuwendet und anpasst, sie ist vielmehr die die Erscheinungswelt bewirkende Kraft, das — wenn auch unbewußte — schöpferische Prinzip der Erscheinungswelt. Ihr Wirken und Walten in der Erscheinungswelt ist ein positives Wirken. Plotin erklärt daher das Weltganze für ein lebendiges Wesen und vergleicht es mit einem organischen Leibe (*ζῴου ὄντος τοῦ παντός*, III, 3, 6). Wie in diesem alle Teile lebendig sind, weil in jedem Teile das Leben des Ganzen pulsiert, und jeder Teil zu jedem andern durch die Kraft des Ganzen in inniger Beziehung und mit ihm in Wechselwirkung steht, so stehen auch alle Teile des Weltganzen im engsten Zusammenhange sowohl mit dem Ganzen, als auch untereinander. Es herrscht in der Erscheinungswelt eine durchgängige Harmonie, ein sympathetischer Zusammenhang aller Teile, und diese Zusammenstimmung macht eben die Vollkommenheit der Erscheinungswelt aus. Dichterisch schön redet Plotin von der Vollkommenheit der Erscheinungswelt, indem er die Erscheinungswelt sprechend einführt, III, 2, 3: *ἐμὲ πεποίηκε θεὸς κἀγὼ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζῴων καὶ ἱκανὸς ἐμαυτῷ καὶ αὐτάρκης οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα ἐν ἐμοὶ καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις καὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ δαιμόνων δῆμοι καὶ ψυχαὶ ἀγαθαὶ καὶ ἄνθρωποι ἀρετῇ εὐδαίμονες.* Gegen die Vollkommenheit der Erscheinungswelt scheint

das in derselben waltende Übel

ein schwerwiegender Gegengrund zu sein.

Plotin leugnet das Vorhandensein des Übels in der Erscheinungswelt keineswegs, doch weiß er es durch die ganze Anlage und den Charakter seines philosophischen Systems so zu erklären, daß die Gottheit kein Vorwurf wegen der Existenz desselben trifft. Leibniz hat das metaphysische, das physische und das moralische Übel unterschieden. Diese Einteilung des Begriffs ist erschöpfend und zweckmäßig. Zeller folgt in seiner Darstellung der plotinischen Theodizee dieser Einteilung. Vielleicht läßt sich jedoch im Sinne Plotins auch passend das in der Weltordnung vom Menschen vorgefundene und das aus der menschlichen Selbstbestimmung entspringende Übel unterscheiden.

Das Übel im Sinne Plotins muß erklärt werden als eine Störung und Beeinträchtigung der Harmonie im Kosmos. In

der Ideenwelt gibt es kein Übel, weil hier die Zusammenstimmung der Teile zum Ganzen und innerhalb des Ganzen über jede Störung hinausgerückt ist. Eine Störung ihrer Harmonie kennt nur die Erscheinungswelt, nur hier hat daher das Übel seine Stelle. Die Erscheinungswelt unterscheidet sich von der Ideenwelt dadurch, daß in ihr die Ideen im stofflichen Prinzipe sinnenfällig dargestellt sind; sie entsteht ja, indem die der Weltseele immanenten Begriffe der Einzelexistenzen in die Materialität eingehen. In der Materialität der Erscheinungswelt muß daher der Sitz des in derselben auftretenden Übels sein. Die Materie bedeutet bei Plotin das Aufhören aller Tätigkeit des Einen, sie ist das Element der reinen Passivität. Indem die Weltseele die ihr immanenten Begriffe der Einzeldinge auf dieses Element wirken läßt, ergeben sich starre, verfestigte, undurchdringliche Existenzen, räumlich-zeitliche Größen, die infolge ihrer Starrheit und Undurchdringlichkeit einander ausschließen, und in denen wiederum jeder einzelne Bestandteil den andern ausschließt. Eine solche Welt kann nie ganz und auf einmal gegeben sein. Wo ein Ding ist, kann nicht zugleich ein anderes sein; solange sich die Dinge in einem ihrer möglichen Zustände befinden, können ihre übrigen Zustände nicht eintreten. In der materiellen Welt herrscht der Streit zwischen den Dingen, der Wechsel des Entstehens und Vergehens, der Fluß des Werdens. Nun sich wird allerdings zeigen, daß für ein Auge, welches, hinter die Erscheinung dringend, sich auf den ewigen Grund der Erscheinung heftet, der ganze Gegensatz der Dinge und ihrer Zustände nur das Streben derselben nach der Harmonie ihres Urbildes und das Mittel zur Erreichung dieser Harmonie ist; aber trotz dieser versöhnenden Erkenntnis ist doch nicht zu leugnen, daß die ungestörte Harmonie der Ideenwelt eine vollkommenere ist, als die sich erst durch Streit und Widerspruch hindurcharbeitende Harmonie der Erscheinungswelt. Daher will die Frage nicht verstummen, ob nicht das wirkende Eine besser getan hätte, seine Wirksamkeit mit der Entstehung der Ideenwelt abzuschließen und die Erscheinungswelt mit ihren Gegensätzen und ihrem mühsamen Streben nach der Harmonie gar nicht erst entstehen zu lassen. Der Mensch findet das Übel unleugbar in der Einrichtung der Welt vor, und zwar nicht nur in der Einrichtung der Welt außer ihm, sondern auch in seiner eigenen Einrichtung, die ja ein Stück von jener ist.

Die Materie als reine Passivität bedingt einen leidensfähigen

Zustand von allem an ihr Teilhabenden, auch den leidensfähigen Zustand des Menschen. Der Mensch ist wie alle Lebewesen Produkt aus dem materiellen Substrate und der Seele, die, ihrem Wesen nach dem Intelligiblen angehörend, nur in ihrer Wirkung, nur als Schattenbild in seinem Körper gegenwärtig ist. Er stellt sich dar als Subjekt der Vereinigung des seelischen Schattenbilds mit dem materiellen Elemente. In dieser Zusammensetzung seiner Existenz, an der das Materielle so vielen Anteil hat, ist seine Empfänglichkeit für die aus dem materiellen Elemente entspringenden Übel begründet. Solche Übel sind für den Menschen alle seine leidentlichen Zustände, nicht nur die, die seine leibliche Organisation mit sich bringt, die Schmerzen des Körpers, die Krankheiten, das Altern, der Tod, das äußere Unglück aller Art, sondern auch die in seiner psychischen Einrichtung begründeten, das Auftreten der Begierden und Affekte und die Notwendigkeit des Kampfes mit denselben, der Wechsel der Zustände von Lust und Unlust, der Irrtum, dem das Erkennen ausgesetzt ist. Diese leidentlichen Zustände kommen dem Menschen aus der Verflechtung seiner Seele mit der Materie, also aus der von ihm vorgefundenen Einrichtung seines Daseins, er wäre von allen diesen Zuständen befreit, wenn seine Seele im Intelligiblen, in dem sie ihre Heimat hat, hätte verbleiben können. Daher vermag er der Frage nicht auszuweichen, ob nicht die Gottheit die Seelen auch hätte in der intelligiblen Welt belassen können, ohne ihnen die Verbindung mit dem Leibe zuzumuten.

Das Übel in der Erscheinungswelt stammt jedoch nicht nur von der Naturnotwendigkeit, von der Weltordnung her, es wird vom Menschen nicht nur vorgefunden, sondern es gibt auch ein Übel, das der Mensch selber hervorbringt, und zwar durch seine Fähigkeit der Selbstbestimmung.

Der Mensch stellt sich nach den Elementen seiner Zusammensetzung dar als aus Materiellem und Psychischem bestehend. Die Materie ist nun bei Plotin nicht nur ein metaphysisches Prinzip, sondern dem ganzen Charakter des Systems gemäß, das, obwohl es mit dem transzendenten Einen anhebt, doch durchaus die menschliche Innerlichkeit zum Mittelpunkte des Interesses hat, zugleich ein ethisches Prinzip: sie ist das Böse an sich, die Quelle alles Bösen (*πρῶτον κακόν*). Daher ist auch der stoffliche Bestandteil des Menschen, das Körperliche bös, das Körperliche ist das Prinzip, das die Begierden und schlechten Neigungen des Menschen

erzeugt (*σῶμα σύνεστι ⟨τῇ ψυχῇ⟩ καὶ ἐξ ἀνάγκης ἐπιθυμία*, III, 2, 4). Der wahre Mensch ist der seelische. Die Seele, die — wenn auch nur ihrer Wirkung nach — in den Körper eingeht und ihn belebt, ist intelligiblen Wesens und ist daher gut und frei. Daher ist auch der wahre Mensch, eben das psychische Moment des Menschen, gut und frei. Das Böse beruht eben nicht auf einer inneren Verkehrung der Seele, sondern stammt lediglich von der Verbindung der Seele mit dem Körper her. Die Unsittlichkeit des Menschen ist nichts anderes, als die zu große Fürsorge der Seele für das ihr angeheftete Körperliche, durch die sie sich abhalten läßt, sich der Betrachtung der intelligiblen Welt, der sie angehört, allein zu widmen. Mußte sich die Seele mit dem Körper nach einem ewigen Naturgesetze verbinden, so behält sie doch die freie Selbstbestimmung, in welchem Maße sie sich dem Körperlichen hingeben will. Indem sie sich an das Körperliche hängt, statt ihr Interesse allein dem Intelligiblen zuzuwenden, fehlt der Mensch moralisch und verfällt in Sünde. So ist ein Teil des in der Welt vorhandenen Übels, besonders die Sünde, im Menschen selber, und zwar in seiner Selbstbestimmung begründet.

Obwohl das Übel aus der göttlichen Weltordnung hervorgeht, so wie sie sich in der Gestaltung der Natur und der menschlichen Konstitution offenbart, bildet dasselbe doch keine Instanz gegen die Vollkommenheit dieser Weltordnung: es gilt

die Vereinbarkeit des Übels mit der Vollkommenheit der Weltordnung.

Diesen Gedanken führt Plotin besonders III, 2 und 3 durch in den Büchern *περὶ προνοίας*, und zwar lassen sich die von ihm vorgebrachten Gründe unter folgende Gesichtspunkte ordnen:

a) das in der Naturordnung begründete Übel ist eine relative und negative Größe,

b) die Weltordnung selber reagiert gegen das moralische Übel,

c) der Mensch hat die Befähigung zur Erlösung vom Übel.

Wir betrachten zuerst

die Relativität und Negativität des in der Naturordnung begründeten Übels.

Die Vielheit des Gegebenen, die die Erscheinungswelt ausmacht, wird durch das ihr innewohnende Prinzip der Gestaltung und Belebung, die Weltseele, ein lebenvolles Wesen, ein organisches Ganzes. Um zur vollen Würdigung ihrer Vollkommenheit zu

kommen, muß man die Erscheinungswelt eben als das, was sie von Natur ist, als organische Existenz betrachten, man darf nicht die Teile der Welt losgelöst aus ihrer organischen Verknüpfung mit dem Ganzen beurteilen, sondern die Untersuchung muß gerade ermitteln, inwieweit die Teile sich in den Zusammenhang des Ganzen einfügen (*τά τε μέρη πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν, εἰ σύμφωνα καὶ ἁρμόττοντα ἐκείνῳ, τό τε ὅλον σκοπούμενον μὴ πρὸς μέρη ἄττα σμικρὰ βλέπειν,* III, 2, 3). So wird man zu der Erkenntnis kommen, daß die Welt als Ganzes betrachtet der Ausdruck der Vollkommenheit ist, daß ihre Unvollkommenheiten, obwohl in ihren Teilen und dem Verhältnisse der Teile zueinander unleugbar vorhanden, die Welt als Totalität nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern sogar die Vollkommenheit der Welt unterstützen und befördern. Daher ist das Dasein der Unvollkommenheiten nicht ein Zeichen von der Unweisheit der weltschaffenden Kausalität, sondern von ihrer Weisheit und Vernunft. Eben weil die unvollkommeneren Einzeldinge für die Vollkommenheit der Welt als Ganzes dienlich waren, schuf sie die eine Vernunft, die im All lebt. Das Unvollkommene als solches ist nicht Produkt absichtlichen Schaffens der Weltvernunft, es erhält vielmehr seine Verwendung im All nach der Eigentümlichkeit seiner Beschaffenheit und seinem aus derselben sich ergebenden Nutzen für das Ganze (*ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ, καθάπερ ἐφ' ἑκάστου ζῴου ἕκαστον τῶν μερῶν, ὡς ἔχει φύσεως καὶ κατασκευῆς, οὕτω πρὸς το ὅλον συντελεῖ καὶ ὑπουργεῖ καὶ τάξεως καὶ χρείας ἠξίωται,* IV, 4, 45). Die Vorsehung ist vorzüglich auf das Ganze gerichtet (*πολὺ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια,* II, 9, 16), dieses ist durchaus vollkommen, die Unvollkommenheit der Welt ist, da sie nur in ihren Teilen eine Stelle hat, eine relative. Das Verhältnis der Unvollkommenheiten in den Teilen der Welteinrichtung zu der Vollkommenheit des Universums veranschaulicht Plotin gern durch die Analogie eines Lebewesens, eines Gemäldes, eines Dramas. Diese Vergleiche scheinen um so treffender, als nach ihm die Welt selber ein Lebewesen und ein Kunstwerk ist. Eben um ein Lebewesen, ein durch die Mannigfaltigkeit seiner Teile, seiner organischen Konstitution sich selber erhaltendes Wesen zu sein, kann ein Geschöpf — so führt Plotin III, 2, 11 aus — nicht überall Auge sein, ein Gemälde kann nicht in allen Teilen dieselbe Farbe haben, und im Drama muß es neben der Rolle des Helden Nebenrollen geben.

Wie hier das weniger Vollendete notwendig ist für die Vollkommenheit der Gesamtwirkung, so muß auch die Welt aus Teilen von ungleicher Vollkommenheit bestehen, um ein zusammenhängendes organisches Ganze zu bilden. Jedes Ding in der Welt ist, wenn auch für sich selber betrachtet, unvollkommen, an der ihm von der weltschaffenden Vernunft bestimmten Stelle zweckdienlich, es ist vollkommen insofern, als es gerade durch seine Unvollkommenheit an der ihm zukommenden Stelle im All zur Vollkommenheit des Weltganzen beiträgt. Daher darf man die Unvollkommenheiten der Welt — sie sind eben nur relative — nicht als unvollkommene Wirkungen des Weltschöpfers ansehen; wenn wir das tun, so ist das nur ein Zeichen für die Mangelhaftigkeit unseres Erkennens, das es nicht faßt, daß alles Seiende notwendig so ist, wie es die weltschaffende Vernunft hervorgebracht hat.

Hatte Plotin mit diesen Argumenten die Notwendigkeit der Unvollkommenheit der Einzeldinge aus dem Begriffe des Organismus abgeleitet, so geht er in den folgenden Gedanken noch darüber hinaus, indem er sie aus dem Begriffe der Harmonie erklärt. Die Erscheinungswelt wird harmonisch durch die sie umfassende Weltseele. Der Weltseele immanent ist der *λόγος*, das Prinzip der vernünftigen Gestaltung und Einrichtung der Erscheinungswelt. Seinem Wesen nach ist der *λόγος* ein in sich verschiedenes Element (*διάφορος πρὸς αὐτόν*, III, 2, 16). denn *εἰ μὴ πολὺς ἦν, οὐδ' ἂν ἦν πᾶς, οὐδ' ἂν λόγος* (III, 2, 16). Der höchste Grad der Verschiedenheit ist die Entgegensetzung (*ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐστιν*, III, 2, 16). Ist der Gegensatz bereits im *λόγος* an sich enthalten, so muß in der sinnlichen Welt, die schon als solche das Merkmal der Vielheit trägt, ein noch viel größerer Gegensatz herrschen (*ἧττον ἓν ὁ κόσμος ὁ αἰσθητὸς ἢ ὁ λόγος αὐτοῦ, ὥστε καὶ πολὺς μᾶλλον καὶ ἡ ἐναντιότης μᾶλλον*, III, 2, 17). Da die sinnliche Vielheit trotzdem eine Harmonie bildet, so involviert schon der Begriff der Harmonie die Begriffe Verschiedenheit und Entgegensetzung.[1]) So finden ihre natürliche Erklärung Kampf und Feindschaft der Tiere, Feindschaft und Krieg der Völker, der Gegensatz des Schlechten und Bösen gegen das Gute, der Gegensatz der Ordnung und der Unordnung, des Gesetzes und der Gesetzlosigkeit, der Vernunft und der Unvernunft; so erklärt sich auch die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit unter den Geschöpfen und unter den Menschen.

[1]) cf. Heraklit fr. 8. 10. 51. Diels (Die Fragmente der Vorsokratiker).

Die Notwendigkeit dieser Verschiedenheit und dieser Gegensätze in der Welt erläutert Plotin durch die Analogie des Dramas, das die streitenden Personen durch die beherrschende Idee zu einer Harmonie zusammenführt, und der musikalischen Harmonie, die sich aus verschiedenen Tönen ergibt (*τὸ δρᾶμα τὰ μεμαχημένα οἷον εἰς μίαν ἁρμονίαν ἄγει σύμφωνον οἷον διήγησιν τὴν πᾶσαν τῶν μαχομένων ποιούμενον*, III, 2, 16; *ἐνταῦθα ὀξὺ καὶ βαρὺ ποιοῦσι λόγοι καὶ συνίασιν εἰς ἓν ὄντες ἁρμονίας λόγοι εἰς αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν*, ibid.).

Gesteht Plotin in den eben angeführten Erwägungen dem Übel nur relative Geltung zu, so geht er weiter zur Behauptung der Negativität des Übels, wenn er betont, daß dasselbe zum Begriffe der sinnlichen Welt gehöre und daß diese nur eine Scheinwelt sei.

Die Erscheinungswelt kann nicht von der gleichen Vollkommenheit, wie ihr intelligibles Urbild sein, denn sie ist entfernter von dem Sitze der Kraft ihres Daseins als diese und hat eben darum das materielle Substrat an sich. Die Idealwelt des *νοῦς* ist als reines substratloses Sein ewig, unbewegt, die sensible Welt dagegen ist in der Zeit und als solche veränderlich, dem ewigen Flusse des Werdens unterworfen, wenn sie auch als Ganzes von ewiger Dauer ist (*ἐν τῷδε τῷ οὐρανῷ πᾶν ἀεὶ ζῇ καὶ ὅσα τίμια καὶ κύρια μέρη, - - ζωὴ ἐνταῦθα κινουμένη, ἐκεῖ δὲ ἀκίνητος*, III, 2, 4). Als zum Bilde der sinnlichen Welt gehörig kann z. B. der Tod, der ja nur einen Wechsel des Lebens bedeutet, kein Übel sein: wie die Schauspieler ihre Masken wechseln, um in einer anderen Rolle wieder aufzutreten, so ist auch der Tod des einen nichts anderes, als die Geburt des anderen (*φθειρόμενα θάτερα γένεσιν ἀλλήλοις εἰργάσατο*, III, 2, 2). Um ein ewiges Dasein in der Erscheinungswelt zu führen, wurde niemand geboren (*οὐκ ἀίδια ἐγένετο ⟨τὰ ζῷα⟩*, III, 2, 4). Insofern als sich diese Übel von dem Begriffe der sensiblen Welt nicht trennen lassen, sind sie gar keine eigentlichen Übel, sie sind vielmehr für den auf das Intelligible gerichteten Geist als Vorgänge in der sinnlichen Scheinwelt wert- und bedeutungslose Zustände, sie sind Zustände, die nur das unwahre Schattenbild des Geistes, den Körper angehen, das wahre Wesen des Menschen aber nicht berühren, und sie verschwinden seinem Blicke um so vollständiger, je mehr er sein Interesse in der intelligiblen Welt aufgehen läßt. Daher vergleicht Plotin das Leben des Menschen in der Erscheinungswelt treffend mit einer Vorstellung auf der Bühne des Theaters, wo die Schau-

spieler Vorgänge des Lebens zur Darstellung bringen, die nur den Schein der Wirklichkeit haben.

Das größte der in der Naturordnung begründeten Übel scheint die Verflechtung der vernünftigen Seele mit dem materiellen Körper zu sein. Die Seele gehört ihrer Natur nach in die Sphäre des Intelligiblen. Warum mußte sie trotzdem die Verbindung mit dem Körper eingehen, die doch ihrer Natur zuwider ist? Plotin behauptet die Relativität und Negativität auch dieses größten der Übel. Das Heraustreten der Seele aus der Sphäre des Intelligiblen bezeichnet Plotin als ihre freigewollte Tat (*ἐντὸς γίνεται ⟨ἡ ψυχή⟩ τοῦ σώματος - - ὁπῇ αὐτεξουσίῳ*, IV, 8, 5). Obgleich er die Seelen im Zustande der Präexistenz als Organismen, die besondere Bewegungen haben, charakterisiert (*εἴρηται ὅτι ἐδει καὶ ψυχὰς κινήσεις οἰκείας ἔχειν καὶ ὅτι οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ζῷα ἤδη*, III, 2, 7), spricht er ihnen doch, wie allen intelligiblen Wesen, die Fähigkeit der Überlegung, des Bewußtseins und der Erinnerung ab, denn *ἐλάττωσις νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι* (IV, 3, 18). Als die Tätigkeit der präexistenten Seelen gilt ihm vielmehr die Reflexion in dem Sinne des geistigen Schauens (*νόησις*); indem die Seele sich selber zum Objekte ihres Schauens setzt, kann man ihr in gewissem Sinne Bewußtsein ihrer selbst (*συναίσθησις αὐτῆς*) beilegen (*ἀτρέπτως ⟨ἔχει⟩ πρὸς νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς*, IV, 4, 2). Die Fähigkeit der Reflexion (*λογισμός*) der Seele im Zustande der Präexistenz ist der Reflexion in der Sphäre des Menschlichen nicht gleichartig: letztere ist ein Suchen nach Vernunft (*ζητεῖν ἢ ῥονεῖν*) — der menschliche Vernunftbegriff involviert die Begriffe Überlegung und Erinnerung —, während die Reflexion der präexistenten Seele Anschauung der Vernunft ist, deren sie von vornherein teilhaftig ist. Bei dem Fehlen des *λογισμός* und der *συναίσθησις* im eigentlichen Sinne möchte man freilich geneigt sein, der präexistenten Seele die Willensfreiheit als solche abzusprechen. Wenn Plotin das Heraustreten der Seele aus der Sphäre des Intelligiblen trotzdem als ihre freie Tat charakterisiert, so will er damit nur sagen, daß die Seele nicht durch eine äußere Gewalt in die Sphäre der Materialität herabgestoßen werde. Ein ihr immanenter dunkler Schaffensdrang, vom *νοῦς* ihr eingepflanzt, ist es vielmehr, der sie in die Welt des Sinnlichen herabsteigen läßt. Dieser Drang ist in ihrem Wesen — sie ist das verbindende Glied zwischen der Welt des reinen Seins und der Welt der Erscheinung desselben — begründet, und daher handelt sie, indem sie diesem Schaffensdrange folgt.

aus ihrem eigenen Wesen heraus, also in gewissem Sinne frei. Eben weil es zu ihrem Wesen gehört, das Materielle zu gestalten und zu beleben, mußte sie mit der Materialität eine Verflechtung eingehen, und so kann man freilich auch von einem ewigen Naturgesetze (*ἀίδιος φύσεως νόμος,* IV, 8, 5) sprechen, das sie zur Vereinigung mit dem Körper zwingt. Für den Zweck der Theodizee betont Plotin passend das Sichselberherabsenken der Seele in die Sphäre des Materiellen, ihre Freiheit von äußerer Gewalt bei ihrer Verbindung mit dem Körper, und demgemäß spricht er von der Schuld ihres Heraustretens aus dem Intelligiblen (*ἡ ἁμαρτία ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτίᾳ,* IV, 8, 5). Die Tatsache, daß der Zug zur Materie, der doch ein Übel ist, der Seele von der weltschaffenden Vernunft eingepflanzt ist, rechtfertigt Plotin mit dem Hinweise auf die ewige Gerechtigkeit der Naturordnung. Auf diese Gerechtigkeit beruft er sich auch bei der Frage, wovon es abhänge, in welchen Körper die Seele eingehen solle. Er läßt jede Seele die Verbindung mit einem solchen Körper eingehen, der der Qualität ihrer in der Präexistenz selber erworbenen Beschaffenheit ähnlich ist (*κάτεισιν εἰς ἕτοιμον ἑκάστη ⟨ψυχή⟩ καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. ἐκεῖ γὰρ ᾧ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾖ φέρεται, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο,* IV, 3, 12). So kommt nach göttlicher Gerechtigkeit jede Seele beim Eingehen in die Materialität in den Zustand, den sie verdient.

War die Verbindung der Seele mit der Materie zur Schöpfung der Welt notwendig, so hat doch die Gottheit auch der in den Körper eingegangenen Seele Freiheit in der Gestaltung ihres Daseins gelassen. Da die Sünde nicht auf der Verkehrung des Wesens der Seele selber beruht, sondern nur auf einer zu nahen Beziehung der Seele zu dem unter ihr stehenden Körperlichen, so kann sich die Seele durch die ihr stets mögliche Abkehrung ihres Interesses vom Körperlichen und durch die Erhebung ins Intelligible jederzeit von Sünde und Schuld losmachen, sie kann selber die in der Präexistenz erworbene Schuld durch ihren Bruch mit dem Sinnlichen und ihren Aufschwung zum Intelligiblen sühnen. Außerdem ist die Verbindung mit dem Leibe nur auf eine Zeit geschlossen, die Rückkehr in die intelligible Welt ist der Seele nicht versagt. Aus ihrem Leben in der sinnlichen Welt hat die Seele auch den Vorteil, daß sie die Nichtigkeit der Erscheinungswelt kennen und so den Wert des Lebens in der Sphäre des Intelligiblen schätzen gelernt hat (*δυνατὸν αὐτῇ πάλιν ἐξαναδῦναι ἱστορίαν ὧν ἐνταῦθα εἶδέ τε καὶ ἔπαθε προσλαβούσῃ καὶ μαθούσῃ, οἷον ἄρα ἐστὶν ἐκεῖ εἶναι καὶ τῇ παρα-*

θέσει τῶν οἷον ἐναντίων σαφέστερον τὰ ἀμείνω μαθούσῃ, IV, 8, 7). Sie hat auch die in ihr schlummernden Kräfte und Fähigkeiten zur Betätigung und Entfaltung bringen können, die ihr bei einem Verbleiben im Intelligiblen selber unbekannt geblieben wären (*τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἔλαθεν ἂν ἃ εἶχεν οὐκ ἐκφανέντα οὐδὲ πρόοδον λαβόντα*, IV, 8, 5).

Indem Plotin die Verbindung der Seele mit dem Leibe als erforderlich zur Entstehung und Gestaltung der sinnlichen Welt nachzuweisen sucht, behauptet er die Relativität dieses Übels: nur dem am Einzelnen der Welteinrichtung haftenden Blicke erscheint es als solches, während es keins mehr ist für den auf das Ganze der Welteinrichtung Achtenden und das Einzelne nach seiner Stelle im Ganzen Beurteilenden. Wenn Plotin aber auf die Fähigkeit der Seele hinweist, sich durch Abkehrung von allem Sinnlichen und Einkehr in ihr intelligibles Wesen auch über ihre Verbindung mit dem Körper zu erheben uud diese von sich abzulösen als nicht gehörig zu ihrem wahren Wesen, so lehrt er die Negativität des in der Verflechtung der Seele mit dem Körper liegenden Übels.

Wie wir oben gelegentlich zu bemerken hatten, herrscht in der Ordnung der Welt die größte Gerechtigkeit. Mit Berufung auf diese der Naturordnung immanente Gerechtigkeit sucht Plotin die Einwände zu entkräften, die gegen die Vollkommenheit der Weltordnung erhoben werden können wegen der Existenz des moralischen Übels. Es gibt — so lehrt er — eine

Reaktion der Weltordnung gegen das moralische Übel.

Ist mit dem Dasein des materiellen Elements auch das Böse notwendig gegeben, so ist dieses doch zugleich ein Faktor, den der *λόγος* in freier Benutzung dem Interesse der Harmonie der Naturordnung dienstbar macht. Es gilt in dieser Hinsicht auch für den *λόγος* der Satz: *τοῦτο δυνάμεως μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι* (III, 2, 5). „Die Schlechtigkeit bringt etwas für das Ganze Nützliches hervor, indem sie ein Vorbild der Gerechtigkeit wird und aus sich viel Nützliches bewirkt. Denn sie macht die Menschen wachsam, sie weckt Geist und Verstand, indem sich die Menschen den Wegen der Schlechtigkeit entgegenstellen, sie läßt erkennen, was für ein Gut die Tugend ist, durch Gegenüberstellung der Leiden, welche die Schlechten treffen“ (*ἡ κακία εἰργάσατό τι χρήσιμον εἰς τὸ ὅλον παράδειγμα δίκης γενομένη καὶ πολλὰ ἐξ αὐτῆς χρήσιμα παρασχομένη. καὶ γὰρ ἐγρηγορότας ἐποίησε καὶ νοῦν καὶ σύνεσιν ἐγείρει πονηρίας ὁδοῖς ἀντιταττομένων, καὶ μαν-*

θάνειν δὲ ποιεῖ οἷον ἀγαθὸν ἀρετὴ παραθέσει κακῶν ὧν οἱ πονηροὶ ἔχουσι, III, 2, 5). Gäbe es kein Böses, so gäbe es auch kein Gutes und so kein Ziel des Strebens, kein Verlangen nach dem Guten, kein Vermeiden des Bösen und kein auf beides gerichtetes Denken (*κακὸν εἴ τις λέγοι τὸ παράπαν ἐν τοῖς οὖσι μὴ εἶναι, ἀνάγκη αὐτῷ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀναιρεῖν καὶ μηδὲ ὀρεκτὸν μηδὲν εἶναι· μὴ τοίνυν μηδ' ὄρεξιν μηδ' αὖ ἔκκλισιν μηδὲ νόησιν· ἡ γὰρ ὄρεξις ἀγαθοῦ, ἡ δὲ ἔκκλισις κακοῦ, ἡ δὲ νόησις καὶ ἡ φρόνησις ἀγαθοῦ ἐστι καὶ κακοῦ,* I, 8, 15).

Weiß so die göttliche Vernunft das Böse zur Harmonie der Erscheinungswelt nützlich zu verwenden, so dispensiert sie deshalb doch nicht den Bösen von der gerechten Bestrafung. Die Strafe trifft den Bösen entweder schon während seines irdischen Daseins, oder doch nach seinem Tode, und dann durch das ewige Gesetz der Metempsychosis. Die Schuld der Seele ist eine doppelte, einmal, daß sie aus dem Intelligiblen heraustritt, und dann, daß sie während ihres irdischen Lebens Böses tut (*διττῆς τῆς ἁμαρτίας οὔσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτίᾳ, τῆς δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι,* IV, 8, 5). Die erstere wird bestraft durch die Leiden, die sie infolge ihrer Verbindung mit dem Körperlichen erfährt, denn wenn sie ihrem intelligiblen Teile nach auch leidlos ist, ist doch eine Wirkung des materiellen Elements auf das Psychische im Bereiche des Körpers nicht ausgeschlossen.

Die Vergeltung nach dem Tode findet durch die Metempsychosis statt, der niemand entrinnen kann. Wer Böses tut, nähert seine intelligible Seele dem Sinnlichen, und wenn sie einmal auf abschüssige Bahn geraten, geht sie rasch dem Verderben entgegen (*ἴσχουσιν ἀδικοῦντες δίκας κακυνόμενοί τε ταῖς ψυχαῖς ἐνεργείαις κακίας ταττόμενοί τε εἰς τόπον χείρονα,* III, 2, 4; *ὀλίγη τροπὴ κατ' ἀρχὰς γενομένη προιοῦσα ταύτῃ πλέον καὶ μεῖζον τὸ ἁμαρτανόμενον ἀεὶ ποιεῖ* ibid.). Nach dem Tode des Menschen erhebt sich nur die vom Sinnlichen unbefleckt gebliebene Seele wieder in die Sphäre des Intelligiblen, die befleckte Seele verbindet sich von neuem mit dem Körper eines solchen Wesens, dem sie sich in ihrem irdischen Dasein ähnlich gemacht hat; ja, es ist die Möglichkeit vorhanden, daß sie in einen Tierkörper oder selber in eine Pflanze übergehen muß, sie kann sogar in der Sphäre des Unterweltlichen ihren Tod finden. So herrscht nicht nur im allgemeinen in der Wanderung der Seelen eine ausgleichende Gerechtigkeit, Plotin läßt die Vergeltung sogar für jede einzelne Tat und jeden einzelnen Zustand

eintreten. Aus früheren Herren — so führt er III, 2, 13 aus — werden Sklaven, wenn sie schlechte Herren waren; Reiche, die ihre Güter schlecht gebrauchten, werden arm, Mörder werden wieder ermordet u. s. f. Nichts geschieht in dieser Welt aus Zufall: die Leiden sind oft auch die Strafen für Vergehungen eines früheren, ja, eines zukünftigen Lebens.

So duldet die göttliche Weltordnung selber nicht das moralische Übel, indem sie alles unter das Gesetz einer gerechten Vergeltung stellt, dem kein Wesen entrinnen kann. Daher nennt Plotin die Ordnung, die durch das All geht, *δίκη καὶ σοφία θαυμαστή* (III, 2, 13). Wie verträgt es sich aber mit der behaupteten Gegenwirkung der göttlichen Weltvernunft gegen das moralisch Böse, daß so oft die Bösen Glück haben, während die Guten unglücklich sind? Von dem Vorwurfe, den Weltlauf in dieser Beziehung unvollkommen eingerichtet zu haben, wird die weltschaffende Vernunft freigesprochen werden durch den Hinweis auf die innere Freiheit des Guten, die ihn befähigt, sich über das unverdiente Mißgeschick zu erheben oder auch demselben handelnd und abwehrend entgegenzutreten. Die Ethik Plotins ist eine Anweisung zur Flucht aus dem Sinnlichen, das ja nur ein unwahres Schattenbild des wahren Seins ist. Das wahre Sein ist das intelligible. Der Mensch, der sich ethisch richtig verhält, der Gute ist daher über alle Ereignisse, die ihm in der Erscheinungswelt begegnen, erhaben. Armut und Krankheit berühren ihn nicht, er weiß, daß nichts außerhalb der Ordnung, die durch das All geht, geschieht. Nur der Schlechte wird durch die Leiden, die ihn treffen, berührt; aber gerade dies ist die Strafe für seine Schlechtigkeit. Der sittlich Gute ist erhaben über alles Äußere, sogar darüber, daß er oft ungerecht leidet. Er weiß, daß die eine Vernunft, die im All lebt, sein Leiden mit in den Lauf des Ganzen eingeordnet hat, und daß es daher kein Übel sein kann: der Mensch als nichtgöttliches Wesen kann einmal kein göttliches Lebenslos haben (*μὴ θείους γενομένους θεῖον βίον μὴ ἔχειν τί δεινόν*; III. 2, 5).

Wenn auch der Gute imstande ist, sich über alles Äußere zu erheben, so will es doch nicht gerecht erscheinen, daß die sittlich Schlechten wohl gar Herren und die sittlich Guten Sklaven sind, daß die Schlechten im Kriege siegen, daß Gute arm und Böse reich sind. Aber diese Mißverhältnisse abzustellen, ist der Mensch selber fähig. Nur durch die Trägheit und Willenslosigkeit ihrer Mitmenschen haben die Schlechten die Oberhand (*ἄρχουσιν*

οἱ κακοὶ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ, III, 2, 8). Der Gute kann gegen diese ungerechten Zustände ankämpfen und die Schlechten durch energisches Handeln von der Stelle vertreiben, die ihnen nicht zukommt. Die göttliche Vorsehung darf hier gar nicht eingreifen, denn es ist gerecht, daß die tatkräftig Handelnden die Oberhand haben und nicht die untätig Betenden (*ἔνθα οὐ θεὸν ἔδει ὑπὲρ τῶν ἀπολέμων αὐτὸν μάχεσθαι · σώζεσθαι γὰρ ἐκ πολέμων φησὶ δεῖν ὁ νόμος ἀνδριζομένους, ἀλλ᾽ οὐκ εὐχομένους · οὐδὲ γὰρ κομίζεσθαι καρποὺς εὐχομένους, ἀλλὰ γῆς ἐπιμελουμένους,* III, 2, 8). So darf der göttlichen Weltvernunft auch das Mißverhältnis von Tugend und Glück nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Dem Blicke, der die Einrichtung der Welt im ganzen betrachtet und nicht an dem einzelnen Vorgange des Naturlaufs haften bleibt, stellt sich auch das moralische Übel als Mittel der Ökonomie des Ganzen dar; auch das moralische Übel erweist sich somit als Übel nur im relativen Sinne. Der unter den Folgen fremder Sünde Leidende aber vermag sich von diesem Leiden zu befreien, indem er sich aus seiner eigenen sinnlichen Erscheinung auf sein wahres Wesen, auf seinen intelligiblen Teil zurückzieht. Als reines Vernunftwesen kann er, wie von dem Leiden überhaupt, so auch von dem ihm durch andere zugefügten Leiden gar nicht berührt werden; das Vernunftwesen als solches ist ja erhaben über seine eigene sinnliche Erscheinung und alles, was dieselbe mit sich bringt. Durch die Einkehr in sein wahres Wesen vermag sich ein jeder auch von seiner eigenen Sünde zu erlösen und sich zur Ausübung der Tugend vorzubereiten. Unsere Seele als intelligibles Wesen ist erhaben auch über die moralische Schuld: auf diesem Standpunkte gilt die Negativität auch des moralischen Übels.

Vermöge seines intelligiblen Wesens hat der Mensch die Fähigkeit zur Erlösung vom Übel.

Indem die göttliche Vernunft den Menschen als intelligibles Wesen hervorbrachte mit dem Vermögen, auch als Glied der Erscheinungswelt dieser seiner Natur bewußt zu sein, schaffte sie ihm das beste Schutzmittel gegen alle Wirkungen des Übels und sich selber die beste Verteidigung gegen den Vorwurf, daß sie die Welt unvollkommen eingerichtet habe.

Als intelligibles Wesen kann sich die Seele in der Sphäre des Sinnlichen, die doch ihrem Charakter nach zu der intelligiblen Welt im Gegensatze steht, nicht heimisch fühlen, ihr ganzes Denken und Streben ist naturgemäß darauf gerichtet, sich über

die Verbindung mit dem materiellen Elemente zu erheben und frei von den Schranken der Leiblichkeit wieder in das Intelligible einzugehen. Die Ethik Plotins ist eine Theorie der Flucht aus dem Sinnlichen. Die Welt des Sinnlichen ist die Sphäre der Vielheit; um sich also in das Intelligible zu erheben, muß der menschliche Geist über die Vielheit hinausgehen zur Einheit. Daher können die ethischen Tugenden, die sich auf die Vielheit der Lebensverhältnisse beziehen und die Herrschaft der Vernunft über diese Verhältnisse aufrichten wollen, nicht selber schon der Weg zum Intelligiblen sein. Auf diesen Weg führt nur das Denken, das, indem es sich selber, sein Wesen zum Objekte seiner Tätigkeit setzt, der Erfassung des Einen nahekommt. Doch auch das Denken kann das Ziel, die absolute Einheit, nicht erreichen, da es, ohne sein Objekt nicht möglich, immer noch mit der Dualität behaftet ist und daher seinem Wesen nach κίνησις bleibt. Das Ziel kann erst dann als erreicht gelten, wenn die θεοῦ ὁμοίωσις eingetreten ist, die wie das Absolute selber über die Dualität von Denken und Gedachtsein erhaben ist und daher durch den Denkprozeß nicht erreicht werden kann, sondern nur im Schauen (θεᾶσθαι) erlangt wird. In dem Zustande des reinen Schauens ist der menschliche Geist dem Einen wesensverwandt, denn das reine Schauen ist nicht eine Fähigkeit, die wie die psychischen Funktionen Denken, Bewußtsein und Erinnerung an das körperliche Substrat, an die Verbindung der Seele mit dem Leibe geheftet ist, sondern die den substratlosen intelligiblen Wesen als solchen eigen ist.

Befindet sich das Subjekt im Zustande des reinen Schauens, des Anschauens des Göttlichen selber, so ist es der Erscheinungswelt entrückt und damit über alles Irdische, auch über die Übel, die ja nur in der Erscheinungswelt eine Stelle haben, emporgetragen.

Kapitel III.

Die Theodizee der späteren Neuplatoniker.[1]

Plotin ist der Hauptvertreter der alexandrinisch-römischen Schule des Neuplatonismus. Auf diese folgt die **syrische Schule** der Neuplatoniker, als deren Repräsentant Jamblich zu gelten hat. Um die Theodizee Jamblichs in ihrem Unterschiede von der plotinischen würdigen zu können, sind wir genötigt, erst einen Blick auf die philosophische Eigentümlichkeit Jamblichs im allgemeinen zu werfen und die Abweichung seiner Lehre von der Plotins festzustellen.

Jamblich benutzt die Philosophie zur Begründung und Rechtfertigung des polytheistischen Kultus, er ist der spekulative Theologe des Polytheismus; die Aufgabe, die er sich stellt, ist, das religiöse Problem unter Abweisung des Christentums mit den Mitteln des Hellenismus zu lösen. Plotin steht trotz seines theozentrischen Standpunkts der positiven Religion noch frei gegenüber.[2] Die Gottheit ist bei ihm nur ein anderer Name für das welterzeugende Eine, die einzelnen Göttergestalten des Mythus sind Allegorien der obersten metaphysischen Begriffe, der Kultus der Götter ist eine Anregung für die Seele, ihre Erhebung zur Gottheit aus eigener Kraft zu bewirken.

Ganz anders Jamblich. Ihm ist die positive Religion das unerläßliche Mittel zur Erreichung des religiös-sittlichen Ziels, ja, der Weg zur wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis. Ohne die Hilfe der Götter, deren man sich durch die Teilnahme an ihrem Kultus versichere, sei die Erhebung der Seele zum Göttlichen unmöglich. Jamblich muß daher den Menschen als der göttlichen Hilfe und Gnade im höchsten Grade bedürftig erscheinen lassen. Das erreicht er, indem er die menschliche Seele in ihrer metaphysischen Würde tiefer herabsetzt. Plotin habe, sagt er, die menschliche Seele dem Göttlichen zu nahe gerückt, indem er sie zum unmittelbaren Produkte der Weltseele mache. Einen so hohen Rang nimmt die menschliche Seele bei Jamblich nicht ein. Jamblich vermehrt im Unterschiede von Plotin, wie die Zahl der intelligiblen

[1]) Zeller III, 2[4] p. 735 ff., 841 ff.; Steinhart, Art. Proclus in Paulys Realenzyklop. Bd. 6.

[2]) Zeller III, 2[4] p. 675 ff.; Kirchner p. 190 ff.; Richter, Neupl. Stud. III, p. 17 ff.

Götter, so auch die der innerweltlichen, welche die Produkte der Weltseele sind, ins ungemessene. So kommt eine Reihe kosmischer Mächte, von denen die folgende immer unvollkommener ist als die vorhergehende, zwischen die Weltseele und die menschliche Seele zu stehen. Dadurch wird aber die letztere von der Weltseele, also vom Intelligiblen weiter abgerückt und in höherem Maße in die Gewalt der kosmischen Mächte gegeben. So wird den Gottheiten der positiven Religion, nicht nur den Olympiern, sondern auch den Gestirnseelen, den Dämonen und Heroen ein bestimmender Einfluß auf den Menschen eingeräumt. Der plotinische Satz, daß die Rückkehr der Seele zur Gottheit auf demselben Wege erfolge, wie ihr Abstieg von derselben, erhält nun die Bedeutung, daß der Weg zur höchsten Gottheit nur durch den polytheistischen Kultus führe, daß die Einigung der Seele mit der höchsten Gottheit nur durch den Kultus der Götterhierarchie ermöglicht und vorbereitet werde (*οὐδὲ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργούς, — ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν*, Ps.-Jambl., de mysteriis 2, 11).

Wie wirkt nun bei Jamblich diese positiv religiöse Richtung auf die Theodizee ein? Wir halten uns behufs kurzer Charakterisierung der Theodizee Jamblichs an die Stoffeinteilung, die wir der Darstellung von Plotins Theodizee zugrunde gelegt haben.

Jamblich behauptet mit Plotin die Begründung der Erscheinungswelt in der intelligiblen: die Natur ist die in sich übereinstimmende Ordnung der wirkenden Ursachen, und dieses Zusammenstimmen der vielen wirkenden Ursachen wäre nicht möglich, wenn nicht diese gemeinschaftlich abhängig wären von einer über ihnen liegenden einheitlichen Ursache. Aber Jamblich folgert aus der Immanenz der Erscheinungswelt in der intelligiblen nicht die gleiche Vollkommenheit der Erscheinungswelt wie Plotin. Es ist ja von vornherein sein Bestreben, die Erscheinungswelt und den Menschen so hilfsbedürftig erscheinen zu lassen, daß sie ohne das besondere Eingreifen der göttlichen Gnade nicht sollen bestehen können. Er vermehrt die Zahl der göttlichen Zwischenexistenzen zwischen der höchsten Gottheit und der Erscheinungswelt nicht nur nach oben, sondern auch nach unten hin. Diese Zwischengottheiten bilden in Hinsicht auf ihre Vollkommenheit eine abgestufte Reihe. Die Vermehrung der göttlichen Zwischenexistenzen nach unten hin

bedeutet daher zugleich die gesteigerte Unvollkommenheit der Mächte, die die Sinnenwelt und den Menschen als deren Glied beherrschen. Das bedingt wieder eine größere Unvollkommenheit der Sinnenwelt und des Menschen. Die innerweltlichen oder kosmischen Gottheiten Jamblichs unterscheiden sich von den überweltlichen, intelligiblen dadurch, daß ihre Kraft untrennbar an die Materie gebunden ist, sie haben also einen Körper wie die Menschen, wenn auch einen solchen von feinerer Materie. Sie sind menschenartige Wesen, wenn auch von höherem Vermögen als die Menschen; man erkennt in ihnen sogleich die anthropomorphen Götter des Mythus wieder. Das Wirken dieser Gottheiten ist nicht, wie das der intelligiblen, ein unbewußtes Wirken nach ewigen, unabänderlichen Gesetzen. Da ihr Geist nicht ohne ein materielles Element ist, so ist ihnen, wie dem Menschen, Wahrnehmung, Erinnerung, Reflexion und Wille eigen. Sie handeln also willkürlich und absichtlich. Die vollkommeneren kosmischen Götter wirken trotzdem wohltätig auf den Menschen und sein Geschick ein, dagegen kann die Einwirkung der unvollkommeneren kosmischen Götter bei ihrem geringeren Erkennen und der geringeren Güte ihrer Absichten für den Menschen unheilvoll werden: es gibt im Kosmos auch böse Dämonen, die darauf ausgehen, den Menschen in Unglück, Irrtum und Sünde zu verstricken (*θεοῖς μὲν καὶ ἀγαθοῖς δαίμοσιν ἀποδιδόναι δεῖ μόνως τὸ καλὸν καὶ δίκαιον, τὰ δὲ ἄδικα καὶ αἰσχρὰ ἀπεργάζονται οἱ φύσει πονηροὶ δαίμονες,* de myst. 4, 7).

Und diese schädlichen Einwirkungen muß der Mensch als Glied der Erscheinungswelt über sich ergehen lassen; er ist ihnen vermöge des sinnlichen Teils seines Wesens unterworfen. Freilich bleibt ihm auch bei Jamblich die höhere, intelligible Seite seines Wesens, nach welcher er die Einwirkung der intelligiblen Gottheit erfährt. Aber weil er ein kosmisches Wesen ist und daher seiner Seele die Verbindung mit dem körperlichen Elemente notwendig ist, kann er sich den kosmischen Einflüssen nicht aus eigener Kraft entziehen; nur die göttliche Gnade ist es, die ihn von denselben befreien und seiner Seele über sie hinaushelfen kann. Die Erscheinungswelt im allgemeinen und der Mensch im besonderen bedürfen beide, jene zur Erhaltung ihrer Ordnung, dieser zur Erfüllung seiner religiös-sittlichen und seiner Erkenntnisaufgabe, des Eingreifens der übersinnlichen Gottheiten; die Erscheinungswelt würde bei der Unvollkommenheit der Einflüsse, denen sie überlassen ist, in Unordnung versinken, der Mensch würde aus der

Knechtschaft des kosmischen Mächte nicht herauskommen, wenn nicht die überweltliche Gottheit mit ihren erlösenden Kräften in die Sinnenwelt eingriffe, um gegen die Unordnung derselben zu reagieren und um im Menschen das höhere Vermögen, das ihn über das Sinnliche erhebt, zu stärken.

Das Übel ist so bei Jamblich, soweit es im Naturlaufe begründet ist und von außen auf den Menschen eindringt, das Werk der unteren kosmischen Mächte, soweit es aber vom Menschen selber hervorgebracht wird, das Werk seiner den kosmischen Mächten unterworfenen und von diesem Einflusse durch die göttliche Gnade noch nicht erlösten Sinnlichkeit (*ἡ τῶν ἀνθρώπων τόλμα καὶ παράβασις τῆς ἐν τῷ κόσμῳ τάξεως παρατρέπει τὰ καλὰ καὶ νόμιμα, - - οὔτε οἱ θεοὶ ὁρῶσι τὰ δοξαζόμενα εἶναι πονηρά, ἀλλ' αἱ καθήκουσαι ἀπ' αὐτῶν φύσεις τε καὶ τὰ σώματα,* de myst. 4, 10).

Aber auch bei Jamblich ist die Sinnenwelt, wieviel Zwischenexistenzen zwischen ihr und der schaffenden Urkraft auch liegen mögen, im letzten Grunde von der höchsten Gottheit hervorgebracht, und da deren Hervorbringungen vollkommen sein müssen, wenn auch ihre Vollkommenheit mit der zunehmenden Entfernung vom Absoluten unvermeidlich abnimmt, so muß auch bei Jamblich die Vereinbarkeit der irdischen Unvollkommenheit mit der Vollkommenheit der Welteinrichtung im ganzen, also auch die Vereinbarkeit des Übels mit dem göttlichen Weltplane gelehrt sein.

Jamblich läßt die intelligible Ordnung der Dinge in die irdische Ordnung des Geschehens, in der das Übel seine Stelle hat, verbessernd eingreifen und durch dieses Eingreifen das Übel aufheben: so erzielt er den Ausgleich des Übels mit der Vollkommenheit der Welteinrichtung. Plotin kennt und braucht eine nachträgliche Korrektur der irdischen Ordnung durch die intelligiblen Mächte nicht. Die irdische Welt mit ihrer Ordnung ist bei ihm das Erzeugnis der auf die Materie einwirkenden intelligiblen Kräfte selber und als solches so vollkommen, als es die widerspenstige Natur der die intelligible Einwirkung aufnehmenden Materie zuläßt. Der Blick, der auf die irdische Ordnung als Ganzes sieht, entdeckt gar keine Übel in dieser Ordnung. Dieselben bestehen nur für das in den Fluß des Einzelnen hineingestellte und denselben empfindende Subjekt. Dem Blicke auf das Ganze der irdischen Ordnung erscheint nicht mehr als Übel, was für die auf das Einzelne gehende Empfindung ein solches ist. Bei dieser Voraussetzung haben es die intelligiblen Wesen gar nicht nötig, zu der

Tätigkeit, durch die sie die Erscheinungswelt und ihre Ordnung entstehen lassen, noch eine zweite besondere Tätigkeit zu fügen zur Beseitigung der durch andere Mächte in die Natur gebrachten Unordnung. Die Gegenwirkung der intelligiblen Mächte gegen das Übel ist bei Plotin in ihrer die Natur erschaffenden Tätigkeit eingeschlossen, beide Tätigkeiten fallen in eins zusammen. Das Intelligible bringt die Erscheinungswelt hervor, indem es das materielle Viele zur Einheit verbindet, aber eben durch diese Verbindung der materiellen Einzeldinge zur Einheit, zum Ganzen beseitigt es ja auch das Übel, das nur im Verhältnisse der noch nicht in das Ganze eingegliederten Teile zueinander seinen Sitz hat. Bei Jamblich ist die schaffende Tätigkeit der intelligiblen Kraft nicht zugleich die dem Übel entgegenwirkende Tätigkeit derselben, er braucht zur Beseitigung des Übels ein neues, besonderes Eingreifen der Gottheit in die von ihr geschaffene irdische Welt. Das kommt eben daher, daß er die irdische Welt zu sehr dem Einflusse unvollkommener kosmischer Mächte preisgibt; die von diesen darin angerichtete Unordnung erfordert dann die nachträgliche Abhilfe durch die Gottheit. Die irdische Welt ist eben nach Jamblich mit ihrem Bestande und der Erhaltung ihrer Ordnung auf die Gnade der Gottheit angewiesen.

Diese besondere göttliche Gnadenhilfe ist bei Jamblich auch nötig, damit das vom Übel betroffene Subjekt sich über dasselbe erheben und sich dem Einflusse desselben entziehen lerne. Bei Plotin kann das die menschliche Seele aus eigener, ursprünglicher Kraft; er läßt sie durch ihren Urheber von vornherein mit der Fähigkeit ausgestattet sein, mit dem Sinnlichen zu brechen und sich dem Intelligiblen wieder zuzuwenden. Bei Jamblich ist der menschlichen Seele die Verbindung mit dem Materiellen so wesentlich, daß sie sich von dieser Verbindung, infolge deren sie ja dem Übel unterworfen ist, nicht selber zu befreien vermag, sondern diese Befreiung nur dem Gnadenbeistande der Gottheit verdankt, dessen sie sich durch die kultische Verehrung derselben versichert. Der Gedanke eines nachträglichen Eingreifens der Gottheit in die Naturordnung ist kein philosophischer, denn er hebt die Möglichkeit sicherer, gesetzmäßiger Erkenntnis der Naturordnung auf, um deren Begründung es doch der Philosophie zu tun ist. Jamblich faßt allerdings das korrektive Eingreifen der Gottheit in den Naturlauf, das dem Übel entgegentritt, als ein unbewußtes, gewissermaßen naturnotwendiges Wirken der Gottheit auf und verwahrt

sich dagegen, daß es als die Frucht kultischer Einwirkung des Menschen auf die Gottheit angesehen werde, aber damit hebt er den Anstoß nicht auf, den der Gedanke nachträglicher Einwirkung der Gottheit auf den Naturlauf schon an sich erwecken muß. Jamblich vertritt auch in seiner Theodizee das Interesse der polytheistischen Religion; die Philosophie ist eben bei ihm zur Dogmatik des polytheistischen Kultus geworden.

Wir lassen, um unser Bild von der Behandlung der Theodizee in der syrischen Schule zu vervollständigen, neben Jamblich noch seinen Anhänger Sallust zu Worte kommen, der die Fragen vom Ursprunge des Übels und von der Erlösung vom Übel ebenso wie Jamblich durchaus im Sinne der positiven Religion beantwortet, obgleich er scheinbar von freieren Voraussetzungen ausgeht. Gegenüber der Ableitung des Übels vom Wirken böser Dämonen, wie sie Jamblich und der ihm folgende Verfasser der Schrift von den ägyptischen Mysterien geben, glaubt der Leser in die Gedankensphäre Plotins versetzt zu sein, wenn er Sallust von dem Übel als einem ens privativum sprechen, die reale Existenz desselben überhaupt leugnen und ihn in logischer Entwicklung beweisen hört, daß es keinen Ursprung des Übels und daher überhaupt kein solches geben könne: *ἀνάγκη, εἴπερ ἐστίν, ἢ ἐν θεοῖς εἶναι, ἢ νοῖς, ἢ ψυχαῖς, ἢ σώμασιν. Ἀλλ' ἐν μὲν θεοῖς οὐκ ἔστιν· ἐπειδὴ πᾶς θεὸς ἀγαθός. Εἰ δὲ νοῦν τις φησὶ κακόν, νοῦν ἀνόητον λέγει· εἰ δὲ ψυχήν, χείρονα ποιήσει σώματος· πᾶν γὰρ σῶμα καθ' ἑαυτὸ κακίαν οὐκ ἔχει· εἰ δὲ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἄλογον, κεχωρισμένα μὲν μὴ εἶναι κακά, συνελθόντα δὲ κακίαν ποιεῖν. Εἰ δὲ δαίμονάς τις λέγει κακούς, εἰ μὲν ἐκ θεῶν τὴν δύναμιν ἔχουσιν, οὐκ ἂν εἶεν κακοί, εἰ δὲ ἀλλαχόθεν, οὐ πάντα ποιοῦσιν οἱ θεοί. Εἰ δὲ μὴ πάντα ποιοῦσιν, ἢ βουλόμενοι οὐ δύνανται, ἢ δυνάμενοι οὐ βούλονται· ὧν οὐδέτερον πρέπει θεῷ. Ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἐν τῷ κόσμῳ φύσει κακόν, ἐκ τούτων ἐστὶν ἰδεῖν* (*περὶ θεῶν καὶ κόσμου* c. 12). Und gern liest man auch, was Sallust dieser negativen Erklärung gegenüber als seine positive Ansicht vom Ursprunge und der Bedeutung des Übels angibt, nämlich daß der natürliche Zug aller Wesen auf das Gute und Vollkommene gehe, das Übel aber nichts sei, als die Abwesenheit des Guten, so wie auch die Finsternis nichts für sich sei, sondern in der Abwesenheit des Lichts bestehe (*κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν, ἀπουσίᾳ δὲ ἀγαθοῦ γίνεται, ὥσπερ καὶ σκότος αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστιν, ἀπουσίᾳ δὲ φωτὸς γίνεται*, ibid.). Und nicht nur vom physischen Übel gilt bei Sallust diese Erklärung, sondern auch vom mora-

lischen: die Sünde sei nichts, als Irrtum im Streben nach dem Guten (*ἁμαρτάνει ψυχή, ὅτι ἐφίεται ἀγαθοῦ, πλανᾶται δὲ περὶ τὸ ἀγαθόν, ὅτι μὴ πρώτη ἐστὶν οὐσία,* ibid.). Man könnte annehmen, daß diese Voraussetzungen zu dem Schlusse führen würden, die Natur und der Mensch erreichen die Vollkommenheit aus der ihnen ursprünglich, schon bei ihrer Entstehung verliehenen Kraft. Sallust brauchte ja nur den von ihm den Wesen zugeschriebenen natürlichen Zug zum Guten so stark zu denken, daß derselbe zugleich die Kraft wäre, die ihm entgegentretenden Hindernisse zu bewältigen. Aber das ist es gerade, was er gemäß der Tendenz seiner Schule nicht kann und will. Wenn er die menschliche Seele schon von ihrer Schöpfung her die Kraft haben ließe, sich aus dem Irrtume, in den sie beim Streben nach dem Guten so leicht verfällt, selber wieder herauszuarbeiten, und wenn er die Natur von vornherein so eingerichtet dächte, daß sich alle Unordnung und Unzweckmäßigkeit im Laufe des Geschehens von selber korrigierte und aufhöbe, so bedürfte es ja keines besonderen neuen Eingreifens der Gottheit, keiner göttlichen Gnadenhilfe, damit Natur und Mensch ihr Ziel erreichen. Dieses nachträgliche Wiedereingreifen der Gottheit in die Natur und das Menschenleben will Jamblichs Schule durchaus nicht missen, weil sie von dieser Voraussetzung aus die Berechtigung der positiven Religion gewinnt. So denkt sich denn auch Sallust den natürlichen Zug der Wesen zum Guten so schwach, daß er ohne den Gnadenbeistand der Gottheit nicht zum Ziele führe. Auch bei ihm erlöst nur die Gnadenhilfe der Gottheit vom Übel und von der Sünde. Dieser erlösenden Gnade der Götter muß sich aber der Mensch durch Gebete, Opfer, Weihen und die übrigen Handlungen des Kultus versichern. Unter den der Seele zu Gebote stehenden Mitteln, die Erlösung vom Übel zu erreichen, führt Sallust neben den *τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι καὶ ἀρεταί, νόμοι τε καὶ πολιτεῖαι, δίκαι τε καὶ κολάσεις* auch auf: *εὐχαί τε καὶ θυσίαι καὶ τελεταί* (ibid.).

Seine dritte und letzte Gestalt erhielt der Neuplatonismus in der **athenischen Schule,** als deren bedeutendster Vertreter Proclus zu gelten hat.

Die Unterschiede der Theodizee des Proclus von der plotinischen folgen aus Proclus' abweichender Ansicht vom Wesen der menschlichen Seele. Schon Jamblich hatte die menschliche Seele im metaphysischen Range tiefer gestellt als Plotin, um den Menschen

der göttlichen Gnade bedürftiger erscheinen zu lassen. Auf diesem Wege geht Proclus, hierin mit allen Vertretern der athenischen Schule übereinstimmend, weiter. Wenn Syrian, Proclus' Lehrer, zur Natur der menschlichen Seele die Veränderlichkeit rechnet,[1]) Hierocles aber den Platz der Menschenseele erst in der dritten Klasse der geistigen Wesen gesucht hatte,[2]) so rechnet Proclus die menschliche Seele zur untersten Seelenklasse. Er spricht ihr die wesentliche Gleichartigkeit mit den göttlichen Seelen ab und tadelt Plotin, daß er die Leidens- und Irrtumslosigkeit ihres höheren Bestandteils behauptet habe. Gemäß ihrer mittleren Stellung zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen befinde sie sich im beständigen Schwanken zwischen Vernunft und Unvernunft. Dabei stattet sie jedoch Proclus mit der Freiheit des Willens aus, sich dem Vernünftigen oder dem Unvernünftigen hinzugeben. Freilich ist diese ihre Freiheit keine unbedingte. Ihre Entscheidung für das Vernünftige vermag sie nämlich nicht von der Verpflichtung zu befreien, in jeder Weltperiode einmal in die Sphäre des Menschlichen herabzusteigen, da es zum Wesen der menschlichen Seele gehört, zugleich frei und der Naturnotwendigkeit unterworfen zu sein (*ἀνάγκη πᾶσαν ψυχὴν μερικὴν ἐν ἑκάστῃ περιόδῳ μίαν ποιήσασθαι κάθοδον*, in Timaeum 324 E). Die einmalige Verbindung mit dem Körper in jeder Weltperiode ist nicht Folge einer freien Entscheidung der präexistenten Seele für das Unvernünftige, also nicht eigene Verschuldung der Seele, sondern eine ihr von der Weltordnung gesetzte Daseinsbedingung.

Diese von der plotinischen abweichende Auffassung der menschlichen Seele bedingt für Proclus auch eine Abweichung von der plotinischen Auffassung des Übels. Wenn für den Menschen jeder seinem Wesen widersprechende Lebenszustand als Übel gelten muß, so hebt das Übel nach Plotin schon mit dem Eintritte der leidens- und irrtumslosen Seele in den Körper, in die Sphäre der Naturnotwendigkeit an. Diese Verbindung ist selber schon ein Übel, und zwar dasjenige Übel, aus dem alle übrigen entspringen. Das kann Proclus von seinem Standpunkte aus nicht zugeben. Da er die Notwendigkeit, die Verbindung mit dem Körper zu schließen, in der angeführten Beschränkung zur Wesensbestimmung der menschlichen Seele selber macht, die bei ihm eben kein rein intelligibles Wesen ist, so kann er die Verbindung der Seele

[1]) Zeller III, 2[4] p. 829.
[2]) Zeller III, 2[4] p. 814.

mit dem Körper als solche nicht unter die Übel rechnen. Erst die Wiederholung dieses Akts in derselben Weltperiode gilt ihm als Übel. Das mehrmalige Herabsteigen der Seele in derselben Weltperiode ist als Strafe für den schlechten Gebrauch der präexistenten Seele von ihrer Willensfreiheit anzusehen: weil sich die Seele im Zustande der Präexistenz für das Unvernünftige entschieden hat, erfährt sie, was sie will und verdient, die Verkettung in die Naturnotwendigkeit. So hat das eigentliche Übel seinen Sitz in der menschlichen Willensfreiheit. Die durch sie mögliche Entscheidung für das Materielle ist das größte Übel. Bei dieser Voraussetzung konnte Proclus natürlich dem Plotin und den älteren Neuplatonikern überhaupt auch nicht mehr zugeben, daß die Materie als solche das Böse sei: nicht die Materie an sich ist ihm das *πρῶτον κακόν*, sondern die freigewollte Hinneigung der Seele zur Materie. Diese freie Neigung zur Materie ist es, die den Menschen in die mit seinem wahren Wesen unverträglichen Zustände bringt, ihn in Übel verstrickt. Das Übel besteht in der Unterwerfung der zur Freiheit bestimmten Seele unter die Naturnotwendigkeit oder das Verhängnis (*εἱμαρμένη*). Diese Abhängigkeit bekommt die Seele nicht zu fühlen, die wie im präexistenten Zustande, so auch während ihres Erdenlebens ihre Willensfreiheit beständig zur Entscheidung für das Vernünftige gebrauchte.

Für die ihrer von der Gottheit gegebenen Bestimmung treue Menschenseele gibt es kein Übel, sie steht nicht unter dem Verhängnisse, sondern wird geleitet von der göttlichen Vorsehung, d. h. sie sieht sich in einer Ordnung der Dinge, die ihr nur Gutes bringen kann, und in der sich ihr alles zum Heile wendet. Plotin stellte sich, um die Relativität und Negativität des Übels zu zeigen, auf den Standpunkt der transzendenten, über die Verbindung mit der Materie erhabenen Seele, Proclus stellt sich, um die gleiche Aufgabe zu lösen, auf den Standpunkt der zwar in die Materie verflochtenen, aber zum Mißbrauche des Materiellen nicht gezwungenen Seele. Mit dieser Beschränkung allerdings lehrt Proclus die Relativität und Negativität der aus dem materiellen Prinzipe entspringenden Übel ebenso bestimmt wie Plotin. Auch ihm ist die Erscheinungswelt ein durchgängiger, gesetzmäßiger Zusammenhang des Geschehens, der hervorgebracht wird durch die in ihr waltende Weltseele. In diesem Zusammenhange ist und geschieht jedes Einzelne, durch das Ganze gezwungen, so wie es ist und geschieht. Nur wenn das, was Teil des einheitlichen Ganzen ist und erst in der

Verbindung mit den anderen Teilen das Ganze ausmacht, irrtümlich selber für ein Ganzes genommen wird, entstehe der Schein von Unvollkommenheiten und Widersprüchen im Naturlaufe; was man Übel nenne, sei ein notwendiger, aber bedeutungsloser Nebeneffekt des Zusammenschlusses der einzelnen Vorgänge im Weltlaufe zur einheitlichen Ordnung. Von dieser Ordnung umfaßt sind aber nicht nur die Vorgänge der äußeren Natur, sondern auch das Leben und die Schicksale der freiwollenden Wesen. Auch für diese Klasse der Wesen muß die allgemeine Weltordnung die der Natur derselben angemessensten Bestimmungen enthalten. Die der Natur des freiwollenden Wesens angemessenste Gestaltung seiner Schicksale aber ist die nach dem Werte seiner Handlungen und nach seinem sittlichen Bedürfnisse. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, sind die Übel des menschlichen Lebens teils die gerechte Vergeltung von Vergehungen, teils Mittel der Erziehung, die den im Guten Schwankenden belehren und stärken, den Schlechten bessern und warnen sollen.

Die göttliche Weltordnung sorgt aber auch für die Mittel, durch die sich der Mensch vom Einflusse der Übel befreien und sich auf den Standpunkt, auf dem dieselben für ihn bedeutungslos werden, erheben kann. Sie stattet die menschliche Seele mit der Fähigkeit der Erhebung zur übersinnlichen Welt aus. Indem der Mensch, sich auf sein wahres Wesen zurückziehend, in die höhere Welt eingeht, die seine Heimat ist, erlöst er sich von der Einwirkung des Übels. In Hinsicht auf den Weg der Erhebung zum Übersinnlichen decken sich Proclus' Ansichten im wesentlichen mit denen Plotins, nur das Ziel, bei dem diese Erhebung endigt, bestimmen beide Denker verschieden. Die Verschiedenheit des metaphysischen Ranges der menschlichen Seele bei beiden bedingt eben bei beiden einen verschiedenen Grad der Erhebung zum Intelligiblen. Aus dem allgemeinen Grundsatze der Neuplatoniker, die Erhebung der Seele zur Gottheit erfolge rückwärts notwendig durch dieselben Vermittelungen, durch die ihr Abstieg geschah, könnte man folgern, daß überhaupt kein Neuplatoniker, auch Plotin nicht, die volle Einigung der Seele mit der Gottheit zulassen dürfe, daß bei allen diesen Denkern vielmehr die Rückbewegung der Seele bei dem ihr bestimmten Platze in der Ordnung der intelligiblen Wesen endigen müsse. Allein alle Neuplatoniker stimmen darin überein, daß der menschlichen Seele die Einigung mit dem Göttlichen selber möglich sei. Aber einen Unterschied in der Art der Einigung mit der

Gottheit bedingt der Unterschied der metaphysischen Würde der Seele doch. Bei Plotin verschwindet auf der höchsten Stufe der Erhebung aller Wesensunterschied zwischen der menschlichen Seele und der Gottheit, die Seele einigt sich ohne Rest mit der Gottheit, bei Proclus bleibt, ebenso wie bei Jamblich, auch auf der höchsten Stufe der Erhebung der Wesensunterschied zwischen der Seele und der Gottheit bestehen. Bei Proclus ist die Gemeinschaft der menschlichen Seele mit der Gottheit nicht Wesensgemeinschaft, sondern Glaubensgemeinschaft, eine Gemeinschaft, bei der die Seele ihr Gottsein nur als göttliche Gnadenwirkung empfindet, also trotz der Einigung mit der Gottheit zugleich ihrer absoluten Abhängigkeit von derselben bewußt bleibt. Die mystisch-religiöse Tendenz überwiegt bei Proclus die Erkenntnistendenz. Und so dürfen wir uns nicht wundern, daß Proclus übereinstimmend mit Jamblich unter den Mitteln der Erhebung zur Gottheit den Religionsgebräuchen eine bevorzugte Stelle einräumt. Die religiösen Übungen wollen ja den Menschen mit der Gottheit in der Weise verbinden, daß diese die Gebende, er durchaus der Empfangende, Abhängige ist; sie müssen also ein vorzügliches Hilfsmittel der Glaubenserhebung zur Gottheit sein, durch die der Mensch von allem Sinnlichen befreit wird, auch von der Einwirkung des Übels auf den der Sinnenwelt angehörigen Teil seines Wesens.

Kapitel IV.

Das Verhältnis der neuplatonischen Theodizee zu gleichartigen Bestrebungen von früher und später.

Um den eigentümlichen Charakter der neuplatonischen Theodizee recht deutlich hervortreten zu lassen, wollen wir dieselbe mit einigen auf andersgearteter Grundlage erwachsenen Gestaltungen der Theodizee vergleichen, und zwar ziehen wir hierbei in Betracht die Theodizee Platos, der Stoiker, des Christentums und Leibnizens. Wir wenden uns zunächst der Betrachtung der

platonischen Theodizee[1])

zu.

[1]) Windelband p. 90 ff.; Zeller II, 1[4] p. 928 ff.; Pfleiderer [2] p. 358 ff.; Ueberweg-Heinze I [9] p. 194. 198 f.

Nach seiner metaphysischen Grundlegung charakterisiert sich das platonische System als Dualismus: dem reinen Sein der ideellen Begriffswelt steht die Ausprägung der Ideen im Medium der Erscheinung gegenüber. Das materielle Element an sich stellt sich dar als präexistent, als die absolute Formlosigkeit (*ἄπειρον*) vor aller Form seiend: nach der mythischen Darstellung des Timäus tritt der Demiurg an die Materie heran und bringt sie durch Einführung des *πέρας* als *πεπερασμένον* zur realen Existenz. Seine Schöpfertätigkeit erscheint als der Versuch einer Nachbildung der höchsten Idee, der Idee des Guten, im Elemente der Materialität. Die Erscheinungswelt als Nachbild der Ideenwelt ist nur relativ vollkommen, sie ist eine Nachbildung derselben *κατὰ τὸ δυνατόν*: das Materielle zeigte sich nicht als durchaus fügsames Material, es hinderte vielmehr durch seine natürliche Beschaffenheit den Demiurgen, sein Nachbild dem ideellen Urbilde wirklich gleichzumachen. In der widerstrebenden Natur des Materiellen sind daher die Unvollkommenheiten und Übel der Erscheinungswelt begründet. Diese steht unter der Wirkung teleologischer. in der Tätigkeit des Demiurgen, und physikalischer, in der Subsistenz eines materiellen Elements begründeter Ursachen (*μεμιγμένη ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη*, Timaeus 48 A). Die teleologischen Ursachen überwiegen allerdings die physikalischen (*νοῦ ἀνάγκης ἄρχοντος*, Tim. 48 A), jene sind die eigentlichen *αἴτια* der Erscheinungswelt, diese treten lediglich in den Rang von *συναίτια, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν* (Tim. 46 C).

Plotin und Plato haben das gemein, daß sie das Übel in der Subsistenz des materiellen Elements begründet finden, das mit dem Begriffe des *κόσμος αἰσθητός* untrennbar verbunden ist. Jedoch wird ein wesentlicher Unterschied beider Theodizeen herbeigeführt durch die Verschiedenheit der metaphysischen Grundlage beider Systeme. Der Neuplatonismus ist konsequenter Monismus: die Annahme eines vom teleologischen Prinzipe unabhängigen präexistenten materiellen Prinzips würde dem Grundcharakter eines solchen widersprechen.[1]) Das Materielle konnte im Neuplatonismus

[1]) Auch Plato strebt deutlich dem Monismus zu. Seine Darstellung der Kosmologie ist ein dialektisches Ringen, sich von der Annahme eines materiellen Elements loszumachen, doch läßt ihn sein Festhalten an der völligen Ungleichartigkeit des Ideellen und des Materiellen über den Dualismus nicht hinauskommen.

nur als Produkt des Einen erfaßt werden, und zwar mußte es sich als rein stoffliches Prinzip zu dem rein dynamischen Göttlichen konträr verhalten. Die Vermittelung zwischen den beiden konträren Elementen wird durch die Idee der dynamischen Emanation zustande gebracht: das Materielle gehört zum Wirkungsbereiche des einen Göttlichen, steht in seiner Kraftwirkung oder, metaphorisch gesprochen, da seine Kraft identisch ist mit seinem Willen, im Bereiche seines Willens. Nach platonischer Auffassung scheitert der göttliche Wille zum Teil an dem Widerstande der Materie: diese ist in Platos System eben das widergöttliche Prinzip. Im Neuplatonismus wird das Materielle durch das Prinzip der Emanation unter das Göttliche subsumiert. Der Unterschied der Theodizee in beiden Systemen liegt also darin, daß das Nichtvermögen des platonischen Weltschöpfers gegenüber dem Materiellen im Neuplatonismus ein Nichtwollen wird: die relative Unvollkommenheit der Erscheinungswelt ist hier, weil in der Wesensentwicklung des Absoluten begründet, notwendig.

Im Neuplatonismus hat die Erscheinungswelt als die Sphäre einer besonderen göttlichen Kraftwirkung, wenn auch der schwächsten, schon im Erlöschen begriffenen göttlichen Kraftwirkung, doch einen mehr positiven Charakter als bei Plato. Dieser kennt eigentlich nur die Ideenwelt; die Erscheinungswelt ist ihm das *μὴ ὄν*, alle Realität, Vernunft und Ordnung in der Erscheinungswelt gehört der in dieselbe hereinleuchtenden Ideenwelt an. Die Erscheinungswelt hat keine eigene gesetzliche Ordnung der Dinge und des Geschehens in ihr. Der Neuplatonismus dagegen nimmt eine eigene positive Ordnung der Erscheinungswelt an. Diese Ordnung gilt ihm, wie die Erscheinungswelt selber, als das Produkt der göttlichen Kausalität. Das Materielle ist hier nicht Schranke und Hindernis der göttlichen Kausalität, sondern Mittel, mit dem diese die von ihr stammende Ordnung der Erscheinungswelt verwirklicht. Die göttliche Kraft betätigt sich aber ihrem Charakter als Einheit gemäß in der Erscheinungswelt nicht sowohl durch die zweckvolle Gestaltung des Einzelnen, als vielmehr durch die Verbindung des Einzelnen zur Harmonie des Ganzen. Die Ordnung der Erscheinungswelt muß im Ganzen dieser Welt gesucht werden, nur als Ganzes ist die Erscheinungswelt vollkommen. Im Einzelnen der Erscheinungswelt und im gegenseitigen Verhältnisse des Einzelnen waltet die blinde Naturnotwendigkeit; die göttliche Vorsehung bezieht sich nur auf das Ganze, sie besteht eben im

Einklange des Ganzen. Die Unvollkommenheiten und Übel der Erscheinungswelt befinden sich nur in den Teilen derselben und deren Verhältnisse zueinander, das Übel hat eine relative Bedeutung und besteht nur für die Teilwesen als solche, ist aber gar nicht da für die Vernunft des Ganzen und verschwindet ebenso für den Blick des bewußten Teilwesens, das von sich als Teilwesen abstrahiert und sich auf den Standpunkt der Ordnung des Ganzen stellt. Lehrt der Neuplatonismus die Relativität und die Negativität des Übels zugleich, so kennt der Platonismus nur die Negativität desselben: in der Ideenwelt gibt es kein Übel; dieses ist, wie die Erscheinungswelt selber, der es angehört, ein μὴ ὄν, ein für das reine, auf die Ideen gerichtete Bewußtsein gar nicht vorhandenes.

Zwischen der Theodizee der Neuplatoniker und der

Theodizee der Stoiker[1])

besteht eine weitgehende Übereinstimmung. Man kann fast sagen, Plotin hat die stoische Theodizee innerhalb der Grenzen und Modifikationen, die die abweichende metaphysische Grundlegung seines Systems bedingte, in sein eigenes Gedankengebäude herübergenommen. Diese Verwandtschaft beider Systeme in der Behandlung der Theodizee beruht darauf, daß beide Systeme trotz der verschiedenen theoretischen Begründung praktisch die gleiche Anschauung von der Welt und der in ihr waltenden Ordnung haben. Die gleiche Auffassung der Weltordnung bedingt auch die gleiche Auffassung von der Stellung und Bedeutung des Übels in der Weltordnung. In der metaphysischen Begründung des Weltbegriffs besteht allerdings ein großer Unterschied zwischen dem Neuplatonismus und dem Stoizismus: der dynamische Pantheismus der Neuplatoniker macht die Erscheinungswelt zum mittelbaren Produkte der Kraftwirkung des einen überseienden und übervernünftigen Göttlichen, der essentielle Pantheismus der Stoiker läßt die Welt das Produkt der einen der Materie immanenten und selber fein materiellen Substanz sein. Aber beiden Ableitungen der Welt liegt das Prinzip des Monismus zugrunde, und aus der Einheit des produktiven Prinzips folgt in beiden Systemen ein Begriff der Welt, nach welchem diese ein einheitliches Produkt, ein innerlich geschlossenes, in allen seinen Teilen notwendig zusammengehöriges Ganzes ist. Die unbedingte Abhängigkeit aller Dinge und alles Geschehens in der Welt von dem unabänderlichen

[1]) Windelband p. 141 ff.; Heinze, Lehre v. Logos p. 79 ff., bes. 131 ff.; Zeller III, 1[3] p. 173 ff.; Pfleiderer[2] p. 359 f.

Gesetze des Weltganzen ist daher für den Neuplatonismus so gut wie für den Stoizismus das Leitmotiv der Weltanschauung: alles in der Welt ist Glied einer gesetzmäßigen Kette von Ursachen und Wirkungen, alles Sein und Geschehen fügt sich dem durchgängigen, gesetzmäßigen Zusammenhange des Weltganzen ein. Nach der Analogie des organischen, besonders des menschlichen Wesens faßt der Stoizismus das All mit dem ihm immanenten Prinzipe der Bildung und Gestaltung als ein lebendiges, intelligentes Wesen, als einen beseelten Organismus auf (*ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν,* Armin, Stoicorum veterum fragmenta II, 633). In der gleichen Form prägt sich der Gedanke des durchgängigen gesetzlichen Zusammenhangs alles Einzelnen in der Welt auch bei Plotin aus; auch im Systeme Plotins ist die Erscheinungswelt infolge ihres Gestaltet- und Belebtseins durch die Weltseele ein Organismus.

Diese Übereinstimmung im Begriffe der Welt muß in beiden Systemen zu einer sehr ähnlichen Behandlung des Übels führen. Zunächst folgt für beide Systeme aus der Einheitlichkeit und dem notwendigen, gesetzmäßigen Zusammenhange alles Seins und Geschehens in der Welt die Vollkommenheit der Welt. Als das Erzeugnis der einen bildenden Naturkraft muß die Welt für den Stoizismus nach ihrer Beschaffenheit vollkommen sein. Nach dem stoischen Materialismus ist der Urstoff zugleich die Urkraft. Die Materie kann hier nicht wie bei Plato der bildenden göttlichen Kraft Widerstand entgegensetzen, sie muß sich vielmehr von dieser völlig durchdringen lassen, und daher kann es in der Welt keine von dem wirkenden Gesetze abweichenden Bildungen geben, die Welt muß in ihrer Beschaffenheit vollkommen sein. Bei Plotin folgt die Vollkommenheit der Erscheinungswelt aus dem Wesen der sie hervorbringenden Weltseele. Die Weltseele bildet dem Weltstoffe die Ideen des göttlichen *νοῦς* ein, die sie in sich trägt, soweit der Weltstoff dieselben aufzunehmen vermag: daher kann nichts Unvollkommenes in der Erscheinungswelt sein. Sowohl die Stoiker als auch die Neuplatoniker, die ersteren wenigstens in ihrer theoretischen Weltauffassung, sind entschiedene Optimisten.[1])

Aber ihr Optimismus bezieht sich auf das Weltganze, auf den Lauf der Dinge im ganzen, nicht auf das Einzelne als solches.

[1]) Die dualistische Ethik der Stoiker mit ihrem Pessimismus beruht auf einer nicht konsequenten Durchführung des monistischen Grundgedankens des Systems.

Die Vollkommenheit und Vernünftigkeit der Welteinrichtung wird erst dem auf das Ganze gerichteten, das viele Einzelne zum Ganzen zusammenfassenden Blicke klar: die göttliche *πρόνοια* hat, wie im Neuplatonismus, so auch im Stoizismus das Weltganze, nicht das Einzelne in der Welt zum Gegenstande. Das Einzelne in der Welt optimistisch ansehen, heißt, es an seiner Stelle im Ganzen des Geschehens, als Mittel der Harmonie des Ganzen betrachten. Das Einzelne als solches und nicht eingeordnet in das Ganze kann und muß nach beiden Systemen unvollkommen sein, kann dem Übel unterworfen sein. Es ist die gemeinsame Auffassung der Welt als eines Organismus, woraus beide Systeme den Gedanken folgern, daß Unvollkommenheiten und Übel ihren Sitz nur in den Einzelwesen als solchen haben und für die die Einzelheiten zum Ganzen zusammenfassende Betrachtung verschwinden. Zum Begriffe des Organismus gehört notwendig die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der einzelnen Teile und die Aufhebung ihres Gegensatzes im Zusammenwirken für das Ganze. Wie im Organismus des Körpers die Verrichtung jedes einzelnen Glieds die des anderen ausschließt und hindert, während doch die Gesamtheit dieser Verrichtungen dem einen Zwecke des Organismus dient, so findet das bewußte Einzelwesen den Grund des von ihm erfahrenen Übels in der Hemmung und Beschränkung durch andere Einzelwesen, während es andrerseits anerkennen muß, daß die Vielheit und der Gegensatz der Einzelwesen und ihrer Tätigkeiten sich in dem einheitlichen Laufe der Natur ausgleicht und daß dieser ohne diese Vielheit und diesen Gegensatz gar nicht existieren würde. Die stoische Theodizee ist eigentlich nichts anderes als die Durchführung dieser Analogie, und dasselbe gilt von der ihr folgenden Theodizee des Neuplatonismus. Die stoische Theodizee findet das Übel in der Welt mit der Vollkommenheit des Weltganzen oder, was dasselbe ist, mit der göttlichen Vorsehung vereinbar, weil die Unvollkommenheit des Einzelnen nur der unvermeidliche Nebenerfolg, die negative Bedingung der Vollkommenheit des Ganzen sei, gerade so wie die Vollkommenheit unseres körperlichen Organismus die Gegensätzlichkeit und den Streit der einzelnen Glieder untereinander voraussetze und ohne den Gegensatz ihrer Verrichtungen nicht möglich wäre. Diese Rechtfertigung des Übels trifft auch das moralische Übel. Die Tugend ist im Stoizismus Überwindung und Bändigung der Affekte, Befreiung des Wollens und Handelns von dem Zwange des natürlichen Triebs.

Der Affekt — er ist bei den Stoikern eben das moralische Übel — ist mit der Tugend unzertrennlich verknüpft als der durch sie zu überwindende Gegensatz, als ihre negative Bedingung. Die Übel entspringen als unvermeidlicher Nebeneffekt aus denselben Gesetzen der Weltordnung, die alles Gute und Vollkommene in der Welt bedingen, darum sind sie eben notwendig, und derjenige, der das erkennt, nimmt deshalb die Übel hin als heilsame, sein Bestes bezweckende Anordnungen der göttlichen Vorsehung. Der Stoizismus lehrt also die Relativität und Negativität des Übels ganz in derselben Weise wie der Neuplatonismus, und zwar aus denselben der Natur des Organismus, als welcher die Welt eben in beiden Systemen aufgefaßt wird, entlehnten Gründen.

Einen scharfen Gegensatz zur Theodizee des Neuplatonismus, wie überhaupt zur Theodizee der griechischen Philosophie, bildet die Theodizee der gleichzeitig mit dem Neuplatonismus sich entwickelnden, ihm parallel laufenden und mit ihm konkurrierenden Weltanschauung,

die Theodizee der christlichen Religion.[1])

Im Stoizismus und im Neuplatonismus ist die Gottheit die unpersönliche absolute Weltkraft und Weltvernunft. Im Christentume sind die Kraft der Hervorbringung der Welt und die der Welt ihre Zwecke setzende Vernunft Eigenschaften Gottes als der absoluten Persönlichkeit. Die absolute göttliche Persönlichkeit wird ihrem Wesen nach bestimmt als die heilige Liebe. Die absolute Vernunft und die absolute Kraft werden für den christlichen Gott die seiner heiligen Liebe dienenden Mittel. Die Liebe Gottes ist Gottes Wille, seinen vernünftigen Geschöpfen das Heil oder die Gottähnlichkeit ihres Wesens und Daseins zu geben. Diese Liebe ist eine heilige Liebe, sofern sie ihr Gnadengeschenk an die Bedingung der sittlichen Würdigkeit des zu Beschenkenden knüpft. Gott schafft die Welt als die Stätte der Ausführung seines Liebeswillens und ordnet vermöge seiner absoluten Vernunft oder Weisheit den Lauf der Dinge in der Welt so, daß er das Mittel der Verwirklichung seines Heilsratschlusses wird. Der christliche Begriff der Welt ist so der Begriff einer Ordnung alles Geschehens, die bestimmt ist, jeden einzelnen Menschen und die Menschheit als Ganzes in den Besitz des Heils zu bringen. Aus diesem Gesichtspunkte sind auch die menschlichen Schicksale, die ja einen Teil des Weltlaufs

[1]) Rothe, Dogmatik p. 161 ff.; Pfleiderer[2] p. 376 ff.; Windelband p. 185 ff.

ausmachen, zu betrachten. Die menschlichen Schicksale sind Schickungen Gottes und dienen Gott als Mittel, den Menschen in den Besitz des Heils zu bringen, ihn zum Bürger seines Reichs zu machen. Was ist nun unter solchen Voraussetzungen das Übel? Alle die widrigen, das Wohlbefinden einschränkenden Zustände und Erfahrungen des Menschen, die wir Übel nennen, können nach christlicher Anschauung, wie die menschlichen Schicksale überhaupt, nichts anderes sein, als Schickungen Gottes selber, deren widrige Wirkung auf den Menschen er wohl erbarmend mitfühlt, die er aber dem Menschen zu dessen Heile nicht ersparen kann.

Das gilt zunächst von dem größten aller Übel, dem moralischen, das in der durch die Sünde bewirkten Verschuldung des Menschen vor Gott besteht. Die Sünde selber ist keine Wirkung Gottes, sondern die Wirkung des freien Willens des Menschen, den Gott neben seiner eigenen Kausalität bestehen und sich betätigen läßt, mit dem Vorbehalte, die bösen Wirkungen desselben für sein Heilswerk unschädlich zu machen, ja, sie im Dienste desselben zu verwenden und sie so zum Besten zu kehren. Aber die Folge der Sünde, das niederdrückende, vernichtende Gefühl der Schuld gegen Gott ist eine Wirkung Gottes, es ist die Gegenwirkung der von Gott gesetzten Lebensordnung gegen den dieselbe durchbrechenden sündigen Willen. Die innere Unseligkeit des Schuldbewußtseins, infolgedessen sich der sündige Mensch als Feind Gottes und unter dem Zorne Gottes stehend betrachten muß, kann und darf Gott dem Sünder nicht ersparen, nicht nur seiner Gerechtigkeit, sondern auch seiner Liebe wegen, da die Erkenntnis der Schuld und die Reue über dieselbe für den Sünder der Weg zur Bekehrung, zur Erlangung des Heils werden kann. Aus dem moralischen Übel quellen nach der christlichen Anschauung im letzten Grunde auch die physischen Übel. Die Sünde ist Widerstreben gegen die göttliche Weltordnung und der Versuch, an die Stelle der göttlichen Ordnung der Dinge eine widergöttliche, die Kreatur über Gott stellende Ordnung zur Geltung zu bringen. Die Sünde trennt daher, wie den Menschen von Gott, so auch Gott von dem Menschen. Gott kann den Sünder nicht im Besitze der Segnungen belassen, die der Gehorsam gegen die von ihm gesetzte Weltordnung mit sich bringt. Da nun auch alle physischen Güter zu diesen Segnungen gehören, so mußte die Sünde auch den Verlust alles physischen Wohlseins nach sich ziehen, und

wenn das nicht geschieht, so verdankt es der Mensch nur der erbarmenden Liebe Gottes, die auch den Sünder nicht will verderben lassen. So sind alle physischen Übel im letzten Grunde strafende Vergeltung für die menschliche Sünde; aber sie sind nicht das allein, sie sind zugleich Erziehungsmittel der göttlichen Liebe, die den Sünder durch die Leiden zur Erkenntnis und Bereuung der Schuld und damit auf den Weg des Heils leiten will. Aber auch die physischen Leiden des frommen, d. h. des mit Gott versöhnten Menschen, der sich bemüht, der göttlichen Ordnung nachzuleben, erklären sich aus demselben Gesichtspunkte. Hat der Fromme auch, wenn er leidet, sein Leiden nicht für die Strafe einer besonderen Sünde, die er begangen hätte, anzusehen, so ist es für ihn doch ein Erziehungs- und Prüfungsmittel in der Hand Gottes, damit die Tugend gelernt, geübt, gestärkt werde (Röm. 5, 3—5), die überhaupt nicht im Leben, sondern erst im Jenseits nach dem Tode den vollen göttlichen Gnadenlohn erlangen wird. Sollte sich der fromme Dulder aber auch bei diesem Zwecke seines Leidens nicht beruhigen können, so wird er sich lieber der Unfähigkeit zeihen, Gottes Absicht bei seinen Leiden zu erkennen, als daß er an Gottes Liebe zweifeln sollte. Das Leiden als göttliche Schickung darf den Menschen an der Liebe, Macht und Weisheit Gottes, an der Vollkommenheit der von Gott gestifteten Weltordnung nicht irre werden lassen, dasselbe ist von ihm mit gottergebenem Sinne in unverzagtem Glaubensmute und froher Glaubenszuversicht zu tragen, in praktischer Betätigung der Überzeugung: Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen (Röm. 8, 28).

Der Grundunterschied der neuplatonischen und der christlichen Theodizee liegt darin, daß jene den Weltlauf und damit das Schicksal des Menschen zum Produkte der unpersönlichen Weltkraft und Weltvernunft macht, diese zum Werke der Allmacht und Weisheit der persönlichen Gottheit. Nach dem Neuplatonismus ist das persönliche Geistesleben mit der Wahrnehmung, Reflexion, Absicht, Wille die Folge der Verbindung des Geistes mit der Materie und kann daher dem reinen, über diese Verbindung erhabenen Geiste nicht zukommen. Der Begriff der absoluten Persönlichkeit ist auf dem Standpunkte des Neuplatonismus ein innerer Widerspruch. Die Lehrer der christlichen Kirche suchten dem neuplatonischen Einwande gegen die Persönlichkeit Gottes mit dem Hinweise auf die göttliche Liebe zu begegnen, die den Transzendenten treibe,

der Welt zugleich immanent zu sein und die Sorgen und Angelegenheiten des Menschen zu den seinigen zu machen. Als Erzeugnis der unpersönlichen vernünftigen Urkraft muß die Welt vollkommen sein, aber die Vollkommenheit ist hier das genaue Zusammenpassen aller Teile zum Ganzen, die Harmonie, die das Einzelne unter sich verbindet und zum schönen Ganzen macht. Daher der Satz der Neuplatoniker, daß sich die göttliche Vorsehung nur auf das Ganze der Welt beziehe, nicht aber auf das Einzelne in derselben. Die göttliche Vorsehung ist im Systeme des Neuplatonismus nur ein anderer Ausdruck für die Rationalität, Schönheit, Vollkommenheit der Welt und des Weltlaufs als Ganzen. Die Aufgabe der Vorsehung kann daher hier nur sein, das Einzelne in der Welt so zu gestalten, daß es sich mit allem anderen Einzelnen zusammen genau in das Ganze einfüge. Das Einzelne für sich genommen kann häßlich, geringwertig, böse sein, wenn es nur als Moment der Schönheit, des Werts, der Zweckmäßigkeit des Ganzen dient. Die Schicksale des einzelnen Menschen bilden nicht selber ein Ganzes, das in sich zweckmäßig und rational gestaltet sein müßte, ihre Zweckmäßigkeit und Rationalität ist dadurch gewahrt, daß sie in das gesetzmäßige Ganze des Natur- und Weltlaufs hineinpassen und dazu beitragen, dessen Rationalität und Zweckmäßigkeit zu bestätigen. Die Aufgabe der neuplatonischen Theodizee in Hinsicht auf die Schicksale des Menschen kann daher nur darin bestehen, zu zeigen, daß sie sich in die Harmonie des Weltlaufs einfügen und dieser Harmonie wegen nicht anders sein können, als sie sind. Der neuplatonische Weise tröstet sich über sein Mißgeschick mit der Erkenntnis, daß dasselbe nach den Gesetzen des Weltlaufs notwendig eintritt. Er gibt den ungehörigen Anspruch auf, im Weltlaufe etwas für sich bedeuten zu wollen, und beruhigt sich dabei, ein bloßes Moment im Weltlaufe zu sein. Er betrachtet sein eigenes Geschick niemals vom Standpunkte seiner individuellen Bedürfnisse und Wünsche, sondern sozusagen mit den Augen des Weltganzen. Seine Ergebung in sein Schicksal ist aber nicht resignierte Unterwerfung unter die unerbittliche Notwendigkeit des Weltlaufs. Er weiß sich seinem wahren Wesen nach eins mit der Vernunft, die sich in der Weltordnung ausprägt; sein Leiden ist ihm daher nicht die Wirkung einer fremden Gewalt, sondern in gewissem Sinne Wirkung seiner eigenen Kausalität und verliert so für ihn das Beängstigende und Niederdrückende.

Die göttliche Vorsehung richtet sich im Neuplatonismus nur

auf das Ganze, nicht auf das Einzelne als solches. Der persönliche Gott des Christentums richtet sich mit seinem Liebeszwecke gerade auf die vernünftigen Einzelexistenzen als solche; er will jeden einzelnen Menschen in den Besitz des Heils bringen. Der Weltlauf, den er hervorbringt und ordnet, ist ihm das Mittel, seinen Liebesratschluß an allen einzelnen Menschen, wie an der Menschheit im ganzen zu verwirklichen. Die Vollkommenheit des Weltlaufs besteht nach der christlichen Anschauung darin, daß derselbe alle Mittel enthält, den göttlichen Heilsratschluß an allen einzelnen Menschen und am Ganzen der Menschheit auszurichten. Wie der Weltlauf im ganzen, sind auch die menschlichen Schicksale als Teil desselben daraufhin geordnet, daß sie zur Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses helfen. Die Übel des Lebens sind dann nicht unbeabsichtigte, notwendige Nebeneffekte des sich in der Welt verwirklichenden Guten, nicht disharmonische Klänge, die als Bestandteile der Harmonie des Ganzen notwendig sind und sich in der Harmonie des Ganzen ausgleichen, sondern Schickungen und Anordnungen Gottes, die den Menschen auf den Weg zum Heile führen oder ihn auf diesem Wege erhalten sollen. Die christliche Theodizee stellt sich daher die Aufgabe, die Unentbehrlichkeit der Übel zur Ausrichtung des göttlichen Heilsplans am Menschen nachzuweisen und so das Dasein des Übels mit der Liebe, Macht und Weisheit Gottes zu vereinbaren. Der Christ schöpft seinen Trost im Leiden aus seinem Glauben an die göttliche Liebesabsicht mit ihm, der sein Leiden als Mittel dient; er trägt geduldig und mutig auch unverdiente Leiden, Leiden, deren Zusammenhang mit seinem Heile er nicht zu erkennen vermag, in der Überzeugung, daß Gottes Liebe sie nicht über ihn verhängen würde, wenn sie nicht nach Gottes unerforschlicher Weisheit zu seinem Heile erforderlich wären.

Sowohl im Christentume wie im Neuplatonismus gibt es eine Theodizee. Das Problem des Theodizee kann also ebensowohl in einem pantheistischen Systeme entstehen wie in einem theistischen. Die Theodizee will die Einwürfe entkräften, die sich aus dem Zweckwidrigen in der Welt oder dem Übel gegen die Vollkommenheit der Welteinrichtung ableiten lassen. Der Name Theodizee könnte auf die Vermutung führen, daß die Theodizee den Theismus voraussetze, und daß es gerade der persönliche Welturheber sein müsse, dessen Weisheit sie gegen die vom Übel hergenommenen

Anklagen verteidige. Die Verbindung mit dem Theismus ist aber nicht wesentlich für die Theodizee. Die Aufgabe, das Übel mit der vorausgesetzten Vernünftigkeit der Welteinrichtung zu vereinbaren, erwächst jedem Systeme, das überhaupt die Vernünftigkeit der Welteinrichtung behauptet, ohne Unterschied, ob die Welteinrichtung von der Vernunft eines persönlichen Welturhebers oder von einer unpersönlichen Weltvernunft hergeleitet wird. Ob ein System eine Theodizee enthalten kann oder nicht, hängt nur davon ab, ob es überhaupt bei der Weltentstehung und Welterhaltung eine Vernunft wirken läßt oder nicht. Systeme, welche nur die wirkenden Ursachen kennen und die Zweckursachen verwerfen, können keine Theodizee aufstellen. Wo der Kausalismus als solcher, der Mechanismus der wirkenden Ursachen das Prinzip der Erklärung der Welt ist, da ist kein Raum für eine Theodizee. Vom Standpunkte des kausalen Mechanismus aus kann überhaupt nicht gefragt werden, ob etwas in der Welt auch anders sein könnte, als es ist; hier herrscht vollkommener Determinismus: alles, was ist und geschieht, kann gerade nur in dieser bestimmten Art sein und geschehen. Der Unterschied von Vollkommenem und Unvollkommenem, von Vernünftigem und Vernunftwidrigem in der Welt hat hier gar keinen Sinn, und daher gibt es hier weder eine Anklage gegen die Welteinrichtung, noch eine Verteidigung derselben. Nur solche Systeme, die neben den wirkenden Ursachen auch die Zweckursachen, neben dem kausalen Mechanismus die Teleologie anerkennen, haben Veranlassung, das Problem der Theodizee aufzustellen. Schon der Stoizismus hatte diese Veranlassung, weil er die wirkende Weltkraft zugleich als vernünftig, als gesetzgebend und zwecksetzend faßt. Der Neuplatonismus mußte, dem Beispiele des Stoizismmus folgend, ebenfalls eine Theodizee ausbilden, weil hier die Weltseele, deren Produkt die Erscheinungswelt ist, sowohl wirkende Kraft als gesetzgebende, die Welteinrichtung bestimmende Vernunft ist. In diesen Systemen kann gefragt werden, ob in der Welt die Produkte der wirkenden Kraft durchgängig der gesetzgebenden Vernunft angemessen und ihrer würdig seien, und im Hinblicke auf das in der Welt vorhandene Übel muß so gefragt und Antwort auf diese Frage gesucht werden. Das Problem der Theodizee läuft also auf das allgemeinere Problem hinaus, ob in der Erklärung der Welt und der Erscheinungen in ihr neben dem kausalen Mechanismus noch das teleologische Prinzip anzuerkennen sei, und bejahendenfalls, wie dann das Verhältnis

beider Prinzipien zu denken sei. Wir deuteten hier das Motiv der

leibnizschen Theodizee

an, deren Verhältnis zur Theodizee des Neuplatonismus wir zum Schlusse unserer Betrachtungen noch kurz behandeln wollen.[1])

„Leibnizens selbständiges philosophisches Lehrgebäude ruht auf der Grundansicht, daß die theologisch-teleologische und die physikalisch-mechanische Weltauffassung einander nicht ausschließen dürfen, sondern durchgängig miteinander zu vereinigen seien“ (Ueberweg-Heinze III[9] p. 198). „Das letzte Ziel der leibnizschen Philosophie ist, den Mechanismus des Geschehens als das Mittel und die Erscheinungsform zu verstehen, wodurch der lebendige Inhalt der Welt (die Weltharmonie) sich verwirklicht“ (Windelband p. 332). Leibniz selber spricht seinen Grundgedanken etwa so aus: „Die Wirkungen der Natur können und müssen im einzelnen mechanisch erklärt werden, aber die allgemeinen Prinzipien der Physik und Mechanik sind von der Leitung einer höchsten Einsicht abhängig. Auf diese Weise muß man die Religion mit der Vernunft versöhnen.“ [2]) Leibniz vereinigt den Mechanismus und die Teleologie in der Weise, daß er in der Erklärung der einzelnen Erscheinungen durchaus mechanistisch und deterministisch verfährt, aber den Mechanismus selber als die Form und das Mittel der Betätigung der Kausalität Gottes faßt. Also zunächst: Leibniz stellt alles Geschehen in der Natur und im Leben des Menschen unter die strenge Herrschaft des kausalen Mechanismus. Die Monaden bilden, sofern sie leidende Kräfte sind, eine Körperwelt, die sich in Bewegungen äußert und mithin den mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Eine Bewegung ist hier immer die Ursache der andern, es gibt kein ursachloses Geschehen, in den Vorgängen der Körperwelt herrscht der strengste Determinismus. Auch in der Entwicklung und im Leben des Menschen ist alles im voraus fest bestimmt, die Seele des Menschen ist eine Art geistiger Maschine, in der jeder Vorgang mit Notwendigkeit aus ihrer einmal gegebenen Einrichtung folgt. Der ganze Naturlauf mit Einschluß des menschlichen Lebens, sowohl des individuellen, als des

---

[1]) K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie III[4], zweites Buch; Ueberweg-Heinze III[9] p. 189 ff.; Windelband p. 332 ff.; Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie [3] p. 68 ff.; König, Die Entwicklung des Kausalproblems p. 90 ff.

[2]) Brief an Bayle in den Nouvell. de la républ. des lettres, par Bayle Amst. 1687; cf. Ueberweg-Heinze III[9] p. 198 f.

Gesamtlebens, ist ein festgefügter, streng kausal determinierter Zusammenhang, in welchem es keine Abweichung von der gesetzlichen Bahn gibt, an welchem sich durch keine Macht, auch die göttliche nicht, etwas ändern läßt. In dem kausalen Zusammenhange des Naturlaufs hat auch das Übel seine Stelle, auch das Übel ist nichts anderes als ein Erzeugnis des kausalen Mechanismus. Die Wesen der Erfahrungswelt sind endliche Wesen, sie beschränken sich, sofern jedes das andere ausschließt, gegenseitig. Jedes hat nur ein gewisses Maß der Realität, bei der unendlichen Verschiedenheit der Dinge hat keines diejenige Realität, die das andere hat. Das Beschränktsein, der Mangel gehört so zur Natur der endlichen Wesen, er ist in ihrer ursprünglichen Einrichtung begründet. Die Schranke der Dinge ist aber die Ursache des Übels. Als den Grund und die Ursache aller Übel nennt Leibniz das Beschränktsein der Wesen das metaphysische Übel. Die beschränkte Kraft der endlichen Wesen hat notwendig ein beschränktes Wirken derselben zur Folge. Die Schranken seines Wirkens, den Mangel an der Kraft des Wirkens empfindet das bewußte endliche Wesen als Zustände des Leidens, als Ohnmacht und Schmerz. So bringt das metaphysische Übel zunächst das physische Übel hervor. Die Beschränktheit seiner Kraft wird aber für das bewußte endliche Wesen auch Ursache eines beschränkten Wollens. Der beschränkte Wille ist aber der böse Wille, das Streben nach falschen Gütern. Wer nach sinnlichem Genusse strebt auf Kosten der größeren Güter, der Tugend und Frömmigkeit, dessen Wille ist böse. So entsteht aus dem metaphysischen Übel auch das moralische. Die Sünde ist nichts anderes als Mangel an vollkommenem Streben, Schwäche und Irrtum des allen Wesen natürlichen Strebens nach dem Guten. Die mechanistische Auffassung kennt, streng genommen, den Begriff des Übels überhaupt nicht, dieser stammt aus der teleologischen Auffassung des Naturlaufs. Was die letztere als Übel erkennt, das ist für die erstere naturgesetzliche Schranke der Einzelwesen, natürliche, gesetzmäßige Begrenzung ihrer Realität, ihres Wirkens und Wollens.

Aber Leibniz will die naturalistische Anschauung vom Weltlaufe mit der teleologischen versöhnen, indem er den kausalen Mechanismus selber zum Mittel, zur Erscheinungsform der weltschöpferischen, welterhaltenden und weltregierenden Tätigkeit Gottes macht. Der Weltmechanismus soll zugleich als die die Welt schaffende, erhaltende und regierende Tätigkeit eines persön-

lichen Welturhebers erscheinen. Jede der unendlich vielen beschränkten Monaden, aus denen das Weltsystem besteht, hat nur eine bestimmte Realität, nicht die ganze; die ihr zukommende Realität ist daher nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen der Realität, die endlichen Monaden mit ihrer Teilrealität sind abgeleitet von der Urmonade, die der Inbegriff aller Realität ist, sie sind Geschöpfe der Gottheit. Die endlichen Monaden sind die Träger, die Subjekte des kausalen Mechanismus, dieser spielt sich ab in der Wechselwirkung derselben und hat zur Voraussetzung, daß den Monaden die Kraft des Wirkens und die bestimmte Richtung derselben erhalten bleibt. Sind die Monaden aber von Gott abhängig als dessen Geschöpfe, so ist die Fortdauer ihrer Wirkungskraft als die Erhaltung des Geschaffenen durch Gott zu betrachten. Der ganze Verlauf der Wechselwirkung der Monaden endlich, d. i. der Mechanismus des Weltgeschehens mit allen seinen Wirkungen muß dann als das Wirken und Walten Gottes selber in der Welt oder als die göttliche Weltregierung angesehen werden. So sind denn auch die Übel, indem sie Produkte des kausalen Mechanismus sind, zugleich Schickungen der Vorsehung, Anordnungen des göttlichen Weltlenkers.

Als das allervollkommenste Wesen, das der Inbegriff aller Realität ist, kann Gott nur Vollkommenes wirken. Der Weltmechanismus müßte also ein Geschehen von der höchsten Vollkommenheit sein. Der Weltlauf dürfte mithin das Übel gar nicht enthalten. Aber das Übel ist unleugbar da. Wie verträgt sich dasselbe also mit der Vollkommenheit Gottes, mit der Weisheit des göttlichen Weltregenten? Leibniz geht bei seiner Antwort aus vom Begriffe der Beschränktheit der endlichen Monaden, der von den endlichen Wesen als solchen unzertrennlichen Begrenztheit ihrer Realität. Die Welt muß lauter begrenzte Wesen enthalten; die Endlichkeit der Weltwesen liegt im Begriffe derselben. Ist also die Welt das Werk Gottes, so muß Gott die Welt zugleich mit den Schranken der sie bildenden Wesen denken, der schöpferische Wille Gottes muß die Weltwesen mit denselben Beschränkungen, die der göttliche Verstand an ihnen vorstellt, verwirklichen. Wird Gott nicht so zum Urheber der vom Weltlaufe herbeigeführten, von diesem unzertrennlichen Übel? Wenn der schöpferische göttliche Verstand die Schranken der Einzelwesen denkt, so kommen für ihn diese Schranken, die der Grund des Übels sind, nicht selber als Übel in Betracht. Die Schranken

der Einzelwesen bedeuten die Unterschiede derselben von einander und begründen die unendliche Mannigfaltigkeit der Wesen. Daß die Welt eine unendliche Mannigfaltigkeit von Wesen enthält, gehört zu den Bedingungen ihres Daseins. Wenn Gott also die Schranken der Wesen denkt und verwirklicht, so denkt und verwirklicht er eben die Bedingungen des Daseins der Welt, und das muß er tun, um der Weltschöpfer zu sein. Die Schranken der Kraft, obwohl der Grund des Übels, sind nicht selber schon das Übel, erst der betätigte, im Handeln wirksam gewordene Mangel der Kraft ist ein Übel. Das Übel entspringt erst im Individuum, indem dasselbe sich betätigt und handelt, und hat nur für dieses Bedeutung. Was für das Individuum ein Übel ist, das kommt für Gott nur in Betracht als notwendige Existenzbedingung der Welt und der in ihr befindlichen Wesen, als eine der „ewigen, notwendigen Wahrheiten", die den Inhalt des göttlichen Denkens bilden. Gott ist also nicht der Urheber des Übels, sondern das Übel entsteht im Individuum selber, indem es seinen Mangel an Kraft in Handlungen betätigt. Man kann von Gott nur sagen, daß er, indem er die Einzelwesen begrenze und ihnen ihre Schranke setze, die Möglichkeit des Übels begründe, aber das kann keinen Vorwurf gegen ihn enthalten, da diese Möglichkeit des Übels eben die logisch notwendige Daseinsbedingung der Welt, Gott aber, wenn er überhaupt die Welt schaffen wollte, diese logisch notwendige Bedingung ihres Daseins nicht außer acht lassen durfte, weil er sonst — was doch der vollkommene göttliche Verstand nicht zulassen kann — vernunftwidrig gehandelt hätte.

So ist Gottes Verhältnis zum Übel wohl vereinbar mit der Vollkommenheit Gottes. Aber es ist auch vereinbar mit der Vollkommenheit, die der Welt selber als dem Werke des vollkommenen Urhebers zukommen muß. Das erkennt man, wenn man die Stellung des Übels in der Weltordnung und seine Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit betrachtet. Im Ganzen der Weltordnung und der Weltentwicklung ist das Übel ein verschwindendes Moment. Das Übel hat ja nur einen sehr begrenzten Spielraum; es fällt, da es seinen Grund in der Schranke des Einzelwesens hat, überhaupt nur in die Sphäre des Individuums, betrifft also nur die Teilexisten der Welt und ist ohne Bedeutung für das Ganze des Weltlaufs. Aber nicht nur, daß das Übel eine so enge und untergeordnete Sphäre in der Weltordnung einnimmt, es ist auch gar keine positive Größe, kein selbständiger Faktor der Welt-

entwicklung, es ist nur der begleitende Nebeneffekt des Guten in der Welt, die negative Bedingung der Verwirklichung des Guten. Das Gute in der Welt, die Vollkommenheit der Welt besteht in der Harmonie aller Dinge. Diese setzt aber eine lückenlos abgestufte Mannigfaltigkeit der Dinge, eine kontinuierliche Stufenordnung der Wesen voraus, die es eben bewirkt, daß die Welt ein in sich wohl zusammenhängendes Ganzes bildet, und diese Mannigfaltigkeit wäre nicht ohne die Unterschiede der Einzelwesen, ohne die Schranke, welche jedes Einzelwesen gegen das andere abgrenzt, also nicht ohne das sogenannte metaphysische Übel, welches die Wurzel des physischen und des moralischen Übels bildet. „Wir erkennen jetzt, daß das Übel selbst im Dienste des Guten wirkt und seine Bedeutung in der Welt nicht nur privativ, sondern sogar positiv ist. In ihrer letzten und tiefsten Bedeutung sind die Übel der Welt die unvermeidlichen Mittel zum Guten“ (K. Fischer p. 591). Die Stufenordnung der Wesen in der Welt, die auf ihrer Begrenzung gegen einander, also auf dem metaphysischen Übel beruht, ist zugleich ein stetiger Fortschritt in der Entwicklung der Welt, ein stetiges Aufsteigen vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren. Die Möglichkeit dieses stetigen Fortschritts in der Entwicklung ist auch in der Einrichtung des einzelnen Menschen und der Menschheit im ganzen angelegt. „Wir müssen anerkennen, daß die gesamte Welt in einem beständigen freien Streben nach dem Gipfel göttlicher Schönheit und Vollkommenheit begriffen ist, daß sie immer zu einer höheren Bildungsstufe fortschreitet. So hat schon jetzt ein großer Teil unserer Erde die Weltkultur aufgenommen und nimmt sie täglich mehr auf. Und wenn auch bisweilen manches in den Zustand der Roheit zurücksinkt und wieder zerstört und unterdrückt wird, so müssen wir uns dadurch nicht irre machen lassen: diese Zerstörungen und Unterdrückungen werden größere Dinge zur Folge haben, und wir werden selbst von dem Schaden Gewinn ernten“ (Leibnitii de rerum originatione p. 149—150, abgedruckt bei K. Fischer p. 591). Nicht nur trotz des in ihr vorhandenen Übels ist die gegebene Welt für die beste zu erklären, die Gott hätte schaffen können, sondern das Übel ist gerade die Bedingung und das Mittel dieser ihrer Vollkommenheit.

Zwischen der leibnizschen und der neuplatonischen Theodizee besteht trotz des großen Unterschieds der beiderseitigen Weltanschauung eine weitgehende Verwandtschaft. Schon die histori-

schen Verhältnisse legen den Gedanken an eine solche Verwandtschaft nahe. Die neuere Philosophie beginnt mit einer humanistischen Periode, die Denker dieser Zeit vertreten im wesentlichen einen dem Zeitbedürfnisse angepaßten Neuplatonismus. Der humanistischen Richtung folgte die naturwissenschaftliche oder die mechanistische mit ihrer Polemik gegen alle Teleologie. Wenn es Leibniz nun unternahm, die mechanistische Auffassung mit der teleologischen zu versöhnen, so konnte es nur der Neuplatonismus sein, aus dem er das teleologische Element in seine Philosophie herübernahm.

Es ist ganz besonders die Stellung des Übels im Weltzusammenhange, die Bedeutung des Übels für die Weltordnung, worin beide Theodizeen ihre Verwandtschaft bekunden. Der Begriff der Weltordnung selber ist ja freilich ein sehr verschiedener im Neuplatonismus und im leibnizschen Systeme. Das Weltganze des Neuplatonismus ist, verglichen mit der Welt nach der mechanistischen Auffassung des 17. Jahrhunderts, eine sehr phantastische Welt: es befaßt außer den Wesen, die wir durch Wahrnehmung und Erfahrung kennen, auch eine reiche Mannigfaltigkeit göttlicher und dämonischer Wesen von größerer und geringerer Vollkommenheit in sich. Alle diese Wesen bilden hier einen großen einheitlichen Organismus und stehen daher untereinander in durchgängigem, engem Zusammenhange. Das belebende und gestaltende Prinzip des Weltorganismus ist die Weltseele, die durch ihre Gegenwart in allen Teilen und Gliedern desselben eben diesen engen Zusammenhang der Wesen untereinander bewirkt. Dieser Zusammenhang ist, wie es die Natur des Organismus mit sich bringt, nicht nur physikalischer, sondern zugleich teleologischer Art: die gestaltende Weltseele ist zugleich die Weltvernunft, das Denken des Weltplans, und das Sein und Wirken der Wesen hat daher zum gemeinsamen Zwecke die Befolgung und Verwirklichung dieses Weltplans; der Weltlauf ist eine durchgängige Harmonie alles Geschehens. Diesen teleologischen Begriff der Harmonie des Weltgeschehens eignet sich nun Leibniz aus dem Neuplatonismus an. Natürlich ist seine harmonische Welt von allen phantastischen Bestandteilen des neuplatonischen Weltganzen frei. Sie soll doch mit der mechanistisch gedachten Welt der Sache nach eins sein. Die Weltharmonie, dieser höchste Weltbegriff der leibnizschen Lehre, ist die Welt als „das kontinuierliche Stufenreich der Entelechien oder Monaden, das in unendlich kleinen Differenzen von den

niederen Kräften zu den höheren fortschreitet. Offenbar zielt dieses Stufenreich auf eine höchste Kraft, die schlechterdings nicht mehr durch eine höhere überboten werden kann. Diese höchste Kraft muß existieren, denn das Stufenreich der Dinge wäre sonst ohne Ziel, die Entwicklung in der Welt ohne Zweck, und wo Zwecke einmütig wirken, muß ein letzter Zweck sein. Weil jede Monade nach einer höheren strebt, so muß es eine höchste Monade geben, wodurch das Stufenreich der Dinge vollendet und die Weltharmonie erfüllt wird" (K. Fischer p. 540 f.). Die harmonische Ordnung der Welt ist ein teleologisches Prinzip; sie ist der Zweck, zu dessen Verwirklichung der Weltmechanismus das Mittel ist. Als Zweck und Ziel der mechanischen Weltbildung vorausgehend und zugrunde liegend, ist die harmonisch geordnete Welt Leibnizens der idealen Welt des Neuplatonismus oder des Platonismus überhaupt, die den Grund der Sinnenwelt bildet, vergleichbar.

Bei dem gleichen Begriffe der Welt als der harmonischen Ordnung aller Dinge müssen nun Leibniz und die Neuplatoniker auch übereinstimmen in Bezug auf das Verhältnis des Übels zu der Harmonie der Dinge. Leibnizens Lehre über dieses Verhältnis läßt sich in folgenden drei Sätzen zusammenfassen.[1]) Erstens, das Übel hat im Weltlaufe eine so kleine und untergeordnete Sphäre, daß es die Harmonie des Weltlaufs im ganzen nicht gefährden kann. Zweitens, das Übel ist immer nur der begleitende Nebeneffekt in der Verwirklichung des Guten, die negative Bedingung dieser Verwirklichung. Drittens, das Übel hindert nicht nur nicht das Gute in der Welt oder die Verwirklichung der Weltharmonie, es steht vielmehr selber im Dienste dieser Harmonie als das positive Mittel ihrer Beförderung. Auf die beiden ersten Sätze läßt sich, wie wir gesehen haben, auch die Lehre des Neuplatonismus über das Verhältnis des Übels zum Guten zurückführen. Der dritte Satz gehört allerdings der leibnizschen Theodizee allein an, weil es eben Leibniz eigentümlich ist, die Schranke der Dinge zum metaphysischen Prinzipe, zum positiven Mittel des harmonischen Weltzusammenhangs zu machen. Leibniz lehrt also, genau wie der Neuplatonismus, die Relativität des Übels. Auch bei ihm befindet sich das Übel nur in den Teilen des harmonischen Weltganzen, betrifft aber nicht dieses Ganze selber. Plotin vergleicht

[1]) K. Fischer p. 590.

das Übel mit den Dissonanzen in der Musik, die das musikalische Kunstwerk nicht verunstalten, sondern mitwirkend in die Harmonie des Ganzen einfließen. Genau desselben Bilds bedient sich Leibniz, um die Relativität des Übels zu kennzeichnen. Mit der Behauptung der Relativität des Übels verbindet der Neuplatonismus die Behauptung der Negativität desselben. Vom Standpunkte des Weltganzen aus geurteilt, existiert das Übel gar nicht als solches; was das bewußte Teilwesen als Übel erlebt, das erweist sich, vom Standpunkte des Weltganzen aus gesehen, einfach als notwendige Bedingung zur Herstellung der Harmonie des Ganzen, also als Moment der Verwirklichung des Guten selber. Auch Leibniz vertritt die Negativität des Übels. Für das bewußte Einzelwesen stammt das Übel von der seiner Kraft ursprünglich gezogenen Schranke her. Die Beschränkung der Einzelwesen läßt Leibniz auch im göttlichen Verstande als Gedanken desselben, als ewige Wahrheit vorhanden sein; aber für diesen Verstand ist die Begrenzung der Einzelwesen das positive Mittel, das harmonische Stufenreich der Dinge zu verwirklichen, denn eben durch diese Begrenzung, d. i. durch die unendliche Differenzierung der Wesen entsteht das kontinuierlich vom Niederen zum Höheren fortschreitende harmonische Stufenreich der Wesen. Von dem Standpunkte des harmonischen Weltganzen aus gesehen, verliert auch bei Leibniz das Übel als solches jede Bedeutung; auch Leibniz lehrt die Negativität des Übels.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Vita.

Ich, Paul Reinhold Emil Günther, wurde am 21. Januar 1882 zu Loschwitz bei Dresden geboren und dort nach evangelisch-lutherischem Ritus getauft. Meine Eltern, der Gärtnereibesitzer Wilhelm Günther und Martha Günther, geb. Heise, siedelten sich nach vorübergehendem Aufenthalte in Dresden 1887 in Radeburg bei Dresden an, wo sie jetzt noch leben. Hier besuchte ich bis zu meinem zwölften Lebensjahre die Bürgerschule. Michaelis 1894 wurde ich nach kurzem Vorbereitungsunterrichte in der lateinischen Sprache Schüler des Königl. Gymnasiums zu Schneeberg im Erzgebirge. Dieser Anstalt gehörte ich $7^1/_2$ Jahre an. Ostern 1902 bezog ich, mit dem Zeugnisse der Reife ausgerüstet, die Universität Leipzig in der Absicht, mich philologischen und philosophischen Studien zu widmen. Im Verlaufe von sieben Semestern besuchte ich die Vorlesungen bezw. Proseminare, Seminare und Übungen der Herren Professoren v. Bahder, Brahn, Brugmann, Buchholz, Gardthausen, Heinze, Hirt, Hofmann, Holz, Immisch, Jungmann, Kirn, Köster, Lange, Lipsius, Martini, Marx, Schreiber, Sievers, Studniczka, Volkelt, Wachsmuth (†), Witkowski, Wundt, Zarncke.

Allen meinen verehrten Lehrern sage ich auch an dieser Stelle den herzlichsten Dank für die durch ihren Unterricht erfahrene Förderung.